Marginalien und Register

zu

Kants Kritik der reinen Vernunft

von

George Samuel Albert Mellin,
zweitem Prediger der deutschreformierten Gemeine zu Magdeburg.

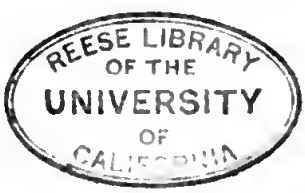
Züllichau 1794.

Neuherausgegeben und mit einer Begleitschrift

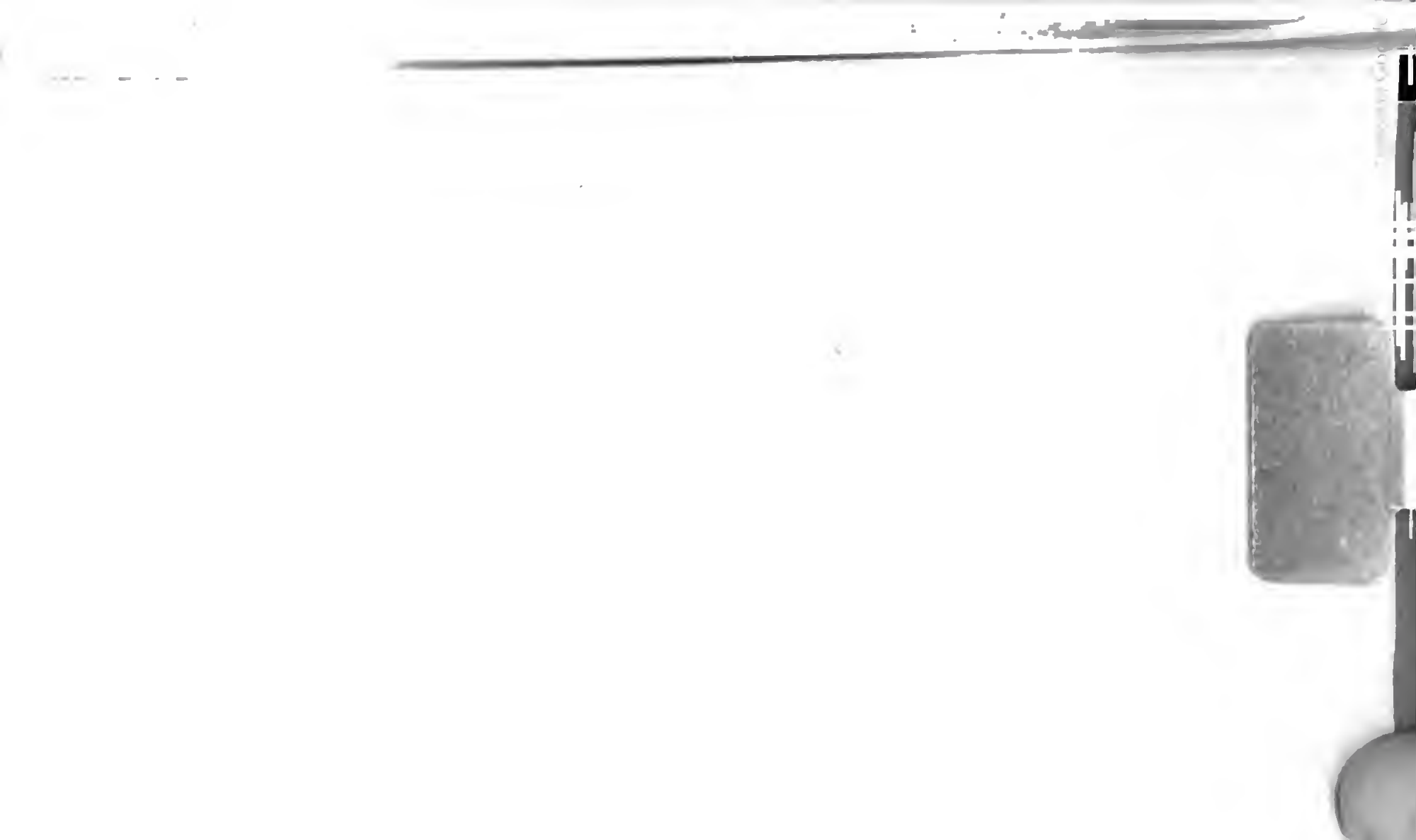
Zur Würdigung der Kritik der reinen Vernunft

versehen von

Dr. Ludwig Goldschmidt,
mathematischem Revisor der Lebensversicherungsbank f. D. in Gotha.



Gotha.
E. F. Thienemann.
1900.



bers.

lien und Re-
n Vernunft“
begründenden
das Erbe des
ıe und fleifsige
Predigers in
zeugen. Mit
anuel Kant,
ıen Objekte
ɔn ihnen Be-
igster Schüler
n zu Gemüte:
Vernunftkritik
nft. Man mufs
tellten Voraus-
n die „herku-
der Vernunft“
das transscen-
ıschlichen Er-
durch keinen
kannt und be-
ches Objekt.
merhin natür-
ist der schier
der wie die
timmtheit vor
ben Vernunft.

B2779
M35

Vorwort des Herausgebers.

Die Neuherausgabe der „Marginalien und Register zu Kants Kritik der reinen Vernunft“ von G. S. A. Mellin bedarf kaum des begründenden Wortes. In dem lebhaften Kampfe um das Erbe des Königsberger Philosophen kann die treue und fleifsige Arbeit des bescheidenen Magdeburger Predigers in mancher Hinsicht für den Erblasser zeugen. Mit unwiderstehlicher Gewifsheit lehrt Immanuel Kant, dafs der Streit um die metaphysischen Objekte so sinnlos ist, wie das Verlangen, von ihnen Bestimmtes zu erkennen. Sein fleifsigster Schüler führt uns durch sein schlichtes Büchlein zu Gemüte: Die ob ihrer Dunkelheit vielbeschrieene Vernunftkritik ist so verständlich wie die eigene Vernunft. Man mufs nur die an den entschlossenen Leser gestellten Voraussetzungen zu erfüllen gewillt und gegen die „herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses der Vernunft“ gerecht sein. Das transscendentale wie das transscendente „Objekt“ kann in keiner menschlichen Erfahrung gegeben, es kann also auch durch keinen menschlich eingeschränkten Verstand erkannt und bestimmt werden. Es ist nur ein vermeintliches Objekt. Seltsamer noch als jener durch eine immerhin natürliche Täuschung hervorgerufene Streit ist der schier endlose Kampf um einen Gegenstand, der wie die Kantische Kritik in unverrückbarer Bestimmtheit vor unseren Augen gegeben und an derselben Vernunft,

96173

die hier beschrieben wird, von jedermann zu kontrollieren ist. Was man nicht versteht, besitzt man nach Goethischem Worte nicht. Aber was hält uns zurück, mit dem trefflichen Mellin jene Arbeit auf die Kritik zu verwenden, die der Vorgeschichte des einzig gearteten Buches gerecht wird? Mehr als ein Jahrzehnt war das grofsartige Problem erwogen, mit dessen Lösung der gewissenhafteste philosophische Forscher der Nachwelt eine völlig neue Wissenschaft zu hinterlassen hoffte. „Mehr als ein Jahrzehnt“ — heute freilich hat unter Umständen schon der Student sein Urteil über dies Buch fertig. Kant vertraute auf das „unwiderstehliche Gesetz der Notwendigkeit“, das die „Resultate“ eines unwissenschaftlichen Herumtappens, die „papiernen Systeme“ ebenso wegfegen würde, wie es die Schaumblasen der Astrologie und Alchemie beseitigt hatte. Kein Neuling auf seinem Gebiete, überblickte der bejahrte, in metaphysischen Spekulationen wie kein andrer heimische Königsberger Universitätslehrer die Arbeiten scharfsinniger, für die höchsten menschlichen Interessen ehrlich ringender Vorgänger. Seine Zeitgenossen vermochten zunächst den an Tiefe unübertroffenen Gedanken nicht zu folgen, mit denen der unerschrockene Denker ein scheinbar ewiges Reich des Irrtums und der Einbildung in seinem wahren Lichte zeigte. Kant wandelt dabei eine völlig neue, auf verwildertem Boden angelegte Bahn. Er hat sich nicht allein von einer Schule losgerissen, sondern die Schulen allesammt werden vor das Gericht der ihren freien, vorurteilslosen Blick zurückgewinnenden Vernunft gezogen. Vor unseren Augen entwickelt der Denker die Genesis aller Probleme der dogmatischen Metaphysik; mit der ganzen Feinheit seiner Abstraktionsgabe zeigt er die Versuchungen und Täuschungen, in die unser Abstraktionsvermögen

selbst uns führt. Alle vorkantische, dogmatische Metaphysik löst sich hier in der wahren Einsicht auf — alle Versuche, in jenseitige Gebiete auszuschweifen, müssen schliefslich zur Selbsterkenntnis leiten; sie bringen den kritischen Denker notwendig auf die Untersuchung, Prüfung und Erkenntnis des Ursprungs zurück, in dem sie ihre Wurzeln haben.

So sicher der Denker seinen Weg gegangen, so wandelbar und schwankend erscheinen seine Gedanken in der Auffassung und Beleuchtung seiner Anhänger und seiner Gegner. Mehr als je stören uns heute die durch Generationen fortgepflanzten Vorurteile. Wie ein immer mehr sich ausbreitendes Schlinggewächs wuchert Mifsverständnis auf Mifsverständnis empor, die wahrhaften Gedanken zu ersticken. Es scheint, als ob man gar nicht sehen könnte, dafs jeder Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens und jede Kritik metaphysischer Versuche eben die Thatsachen selbst, und zwar notwendig, voraussetzt, die Kant in peinlicher Gewissenhaftigkeit beschreibt. Man spottet der feinen Arbeit und nimmt doch nicht Anstand, selbstgefällig mit dem philologischen Seziermesser kleinlichste Anatomie an Gedanken zu treiben, die man häufig nicht verstanden hat und auch, so lange man immer noch tastet, nicht verstehen kann. Während das Buch noch lebt, wird es wie ein toter Körper behandelt. Und doch predigt es unvergängliche Wahrheit: Die gutgemeinte Hilfe der wissenden Vernunft, den höchsten Interessen der nach Idealen ringenden, frei handelnden Menschheit zugedacht, hat ihre Kräfte verkannt und überschritten. Philosophische Künste haben einer an sich guten Sache nicht gedient. Der Zweck heiligt die Mittel nicht; menschlicher Scharfsinn und Witz sollen sich nicht vermessen, durch vernünftelnden Trug zu beglaubigen, was in die Seele eines jeden Menschen

gelegt ist. Der Philosoph weifs von übersinnlichen Dingen nicht mehr, als der gemeine Verstand; es ist der „Selbsterhaltungstrieb“ der wahrhaften, allen Zauberkünsten abholden, immer bescheidenen Wissenschaft, der in der Kritik alles vermeintliche Wissen mit dem Mafsstabe wahrer Erkenntnis mifst. Niemand kann die Natur des Unerforschlichen ergründen; aber kein Wissen giebt ein Recht, den Glauben an das Walten einer unerforschlichen Macht zu bestreiten. Dieser ewige Gedanke der Menschheit enthält keinen Widerspruch; aber wir verfallen unvermeidlich in Widersprüche und Zweifel, wenn wir das Unergründliche erkennen, das Unbegreifliche begreifen wollen.

Dem Scheinwissen, das trotz uralter Gegensätze in der dogmatischen Metaphysik in schulgemäfser Form lehrhaft auftrat, wollte Kant mit der Einsicht in die Quelle des Truges wehren. Für alle Forschung sollte die Kritik — die zunächst nur der spekulierenden Vernunft die Zügel anlegt — einen sicheren, unverfehlbaren Horizont bestimmen. Noch heute aber begegnen wir Versuchen, die im Gewande der Wissenschaft widersinniger Weise das Unerforschliche zu ergründen vorgeben. Wenn doch die Philosophen einmal einsehen wollten, dafs der Mensch in eine Welt eintritt, die, wie sie auch immer an sich gegründet sein mag, schon da ist; dafs ihm eine Sphäre der Erkenntnis zugewiesen und dafs ihm auch die eigene Vernunft zu erkennen möglich ist. Für ihren unerforschlichen Ursprung wie für den Bestand der Welt trägt kein Sterblicher die Verantwortung. Und doch legt man sie sich gewissermafsen auf, wenn man, besorgt um die Festigkeit der Welt, dem Raume und der Zeit eine absolute Realität zuspricht. Sie sind nichts, wenn es keine Wesen giebt, die in diesen Formen

anzuschauen, in ihnen Empfindungen zu ordnen und Vorstellungen zu bestimmen, d. h. voneinander zu unterscheiden gezwungen sind. Diese Lehre ist so sicher wie irgend ein mathematischer Satz; sie ist bescheiden trotz des tyrannischen Anspruchs, mit dem sie sich geltend macht. Bedeutet sie doch nur eine kritische Erinnerung an die menschliche Eingeschränktheit unseres Wissens. Dafs die Welt ohne zwei solche an sich seiende Undinge bestehen kann, würde nur den befremden können, der verschiedene Welten miteinander vergleichen, d. h. mit einer von Raum und Zeit unabhängigen Vernunft anzuschauen vermöchte. Niemand kann ohne Raum und Zeit anschauen, ohne Verstand denken. Das giebt kein Recht, unseren Verstand in die Welt an sich zu legen, und kein Recht, eine solche unabhängig vom erkennenden Subjekte nur gedachte Welt mit Raum und Zeit zu begaben. Namentlich das Fundament der Kantischen Lehre, die in Raum und Zeit ursprüngliche, allgemeine, notwendige Grundbedingungen unserer Sinnlichkeit und damit jeder menschlichen, auf sie notwendig eingeschränkten Erkenntnis entdeckt, ist seit dem Erscheinen der Kritik tausendmal bekämpft und noch öfters mifsverstanden worden. Und doch hat ihr Verfasser unermüdlich darauf hingewiesen, dafs diese Lehre so sicher sei, wie die menschliche Vernunft selbst. Mit einem Schlage befreit diese Einsicht von dem Alp der Skepsis; sie hebt zugleich den Schleier, mit dem sich die historischen metaphysischen Systeme dem Verständnis entziehen. Alle Mifsverständnisse, die sich an die Kritik der reinen Vernunft knüpfen, haben dennoch ihren Grund in dem Verkennen dieser Lehre. Man übersieht geflissentlich oder unbewufst den Unterschied, der Kants Idealismus von allen früheren Systemen dieses Sektennamens scheidet.

Alle haben naturgemäfs dieselben Thatsachen und dasselbe Ziel, nur eines aber kann die Einsicht herstellen. Es ist kein Zweifel, dafs die Entstehungsgeschichte des langsam ausgereiften Werkes selbst einen Grund für die Schwierigkeiten enthält, die sich seinem Verständnis entgegenstellen. Wer so lange wie Kant mit seinen tiefen, die ganze Schärfe seiner isolierenden Einbildungskraft auf einen Gegenstand richtenden Gedanken allein ist, verliert eine rechte Schätzung der Schwierigkeiten, die auch dem eigenen Denken zunächst widerstrebt haben mögen. Wir vermissen auch die Beispiele — und doch sind sie wohlweislich dem Buche ferngehalten. Kant wandte sich mit seinem Buche an Philosophen, nicht an den im Gebrauch „abgezogener" Begriffe ungeübten Verstand des gemeinen Mannes. Nur zu oft haben die wenigen Illustrationen — die Gängelwagen der Urteilskraft — voreiliges Urteil irregeführt! Man hat das Beiwerk nicht hinwegzublenden, den Blick nicht auf die wesentlichen Punkte einzustellen vermocht.

Vor hundert Jahren war das Verstehen der Kritik naturgemäfs leichter als heutzutage. Und doch traten damals hervorragende Männer, die in der metaphysischen Spekulation so heimisch waren, wie wir es nicht mehr sind, bescheiden zur Seite und bekannten offen, dafs sie dem Königsberger Denker nicht zu folgen vermochten. Das giebt zu denken, wenn man heute — während sich die Lehrer der Philosophie noch um Kant streiten — auch dem Schüler die Beurteilung der Kantischen Arbeit an die Hand giebt. Dabei kann keine auf Einsicht ruhende philosophische Überzeugung, sondern nur die Einbildung eines überlegenen Standpunkts und die Aneignung fremder „Ansichten" herauskommen. Kann man doch nicht einmal dogmatische, skeptische, kritische Philosophie scharf auseinanderhalten. Es ist

eine Täuschung, wenn wir hier, geblendet von einem eben durch die Vernunftkritik mitbedingten Fortschritt auf anderen Gebieten, ein reiferes Urteil unserer Zeit für uns in Anspruch nehmen. In den Fragen der Vernunftkritik hat kein Jahrhundert vor dem anderen, kein Einzelner vor dem begierigen Schüler früherer Zeiten etwas voraus. Sie maſst sich keine Autorität an, sondern appelliert an das eigene Verständnis; sie erwartet vom Leser eine Resonanz auf Töne, die allezeit dem philosophischen Bewuſstsein vertraut gewesen sind. Muſste man nach verfehltem Wege im 19. Jahrhundert zu Kant zurückkehren, so war man inzwischen nicht vorwärts, sondern mit dem Ausbiegen von der geraden, neugeebneten Heeresstraſse zurückgegangen. Man kann in den Fragen der Vernunftkritik zu immer gröſserer Deutlichkeit, zu immer klarerer Einsicht, aber nicht zu einem Mehrwissen gelangen. Vor allem aber haben wir kein Recht, heute mit überlegener Weisheit dem groſsen Denker des vorigen Jahrhunderts gegenüberzutreten. Er war mit seiner gründlichen Arbeit kein auf den Beifall der Menge spekulierender Modephilosoph, und er behandelte Probleme, die sich ewig gleich bleiben. Sie lassen nur eine Antwort zu oder keine. Der philosophische Boden war zu Kants Zeiten besser durchpflügt; die Atmosphäre des Kantischen Jahrhunderts hat vor der unserer Zeit wenigstens die Klarheit über Wege und Ziele voraus. So hoch erhaben die Kritik über die Popularphilosophie seiner Zeit sich hinausschwingt, so legt sie doch auch für den Geist der Gründlichkeit ihres Jahrhunderts ein Zeugnis ab. Mögen wir nicht mit Unrecht über die Subtilitäten der Wolfischen Schule spotten; ihre Gründlichkeit war schliefslich doch eine Schutzwehr gegen Schlagwort und Phrase, in denen eine schnellfertige philosophische Journalistik sich nicht genug

thun kann. Die Pflicht des zwingenden Arguments legt man sich heute erst gar nicht mehr auf. Das Bonmot, das Paradoxon, das mifsverständliche Gleichnis drohen in der Philosophie die wissenschaftliche Arbeit zu ersticken. Ernste Arbeit von unvergänglicher Wahrheit mufs darauf gefafst sein, mit ein paar Schlagworten gerichtet zu werden. Wer sehen kann, dafs Kant in der Kategorienlehre an Aristoteles, in seiner Lehre von den Ideen an die Platonische Weisheit anknüpft, der achte auch auf den Zeitraum, in dem ein blindes Herumtasten die richtige, von Kant an das Tageslicht geförderte Einsicht verfehlen liefs.

Der Leser der Kritik mag sich übrigens lange und geduldig als Schüler fühlen; er soll sein entscheidendes Urteil vorsichtig zurückhalten, bis er die Gedanken des Philosophen zu treffen sicher ist. Schon der Grundgedanke der Kritik, nach dem Raum und Zeit als Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts (der Sinnlichkeit) unsere Begriffe von Gegenständen (und somit den Verstand) jederzeit affizieren müssen, ist nicht so leicht erfafst. Und doch kann man sich leicht davon überzeugen, dafs eine Ausschaltung der Sinnlichkeit aus unserer Überlegung uns der Fähigkeit berauben müfste, die rechte von der linken Hand im Begriffe zu unterscheiden. Mit Recht lehrt der Philosoph, dafs man es in der Erfahrung nicht mit bloßen Gedankendingen zu thun habe, dafs durch eine Verwechselung unserer Reflexionsbegriffe sich „Einschränkungen zeigen, die allen empirischen Gebrauch verkehren“ [1]). Wir machen hiermit an dieser Stelle

[1]) In einem modernen Buche über Statistik behandelt ein Schriftsteller das Problem der gleichwahrscheinlichen Fälle. Vom Urnenschema sagt er etwa folgendes: Wären die Kugeln wirklich alle gleich, wie auch die Bedingungen, unter denen jetzt eine gezogen werden soll, so müfsten sie bei dem Zuge alle erscheinen. Man kann an diesem Beispiele erkennen, wie die falsch gewertete logische Reflexion den empirischen

besonders auf das Kapitel: „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ aufmerksam. Es kann einen Prüfstein für das eigene Verständnis abgeben, und es ist im Grunde zu bedauern, dafs dies Kapitel von Kant nicht an die Spitze der Kritik gestellt worden ist. Es giebt den Schlüssel für Kants Absage, mit der er sich von der dogmatischen Philosophie abwandte und in die sichere Bahn der Kritik einlenkte.

Hat Kant darauf verzichtet, erst in geglättete Form zu bringen was er so lange als Gedankenlast getragen, so haben wir mit dankbarem Fleifse hinzunehmen, was er geboten. Man suche erst nach der Wahrheit in seinem Buche, ehe man sich anmafst, Irrtümer zu entdecken. Immanuel Kant war ein bescheidener und wahrhafter Mann; möge man sich durch voreilige, oberflächliche Scheinkritiken das Vertrauen in diese Eigenschaften nicht rauben lassen.

Die Unsicherheit in der Beurteilung der Kantischen Riesenarbeit hat offenbar ihren Höhepunkt erreicht. Ist es möglich, dafs ein jüngst erschienenes Buch von Professor Dr. Fr. Paulsen: „Immanuel Kant“ die Kritik der Philosophen passieren konnte, ohne allseitige Zurückweisung zu erfahren, so ist das ein beschämendes Zeugnis für das heutige Verständnis des deutschen Universitätslehrers in Königsberg, dessen Name mit dem Ruhm deutscher Gedankenschärfe und Gründlichkeit für immer verknüpft sein wird. Dafs man diesen Schriftsteller mifsverstehen kann, mufs heutzutage jedermann verziehen werden; in diesem Punkte hat so

---

Gebrauch der Begriffe „verkehrt“. — Als Kuriosum führe ich bei dieser Gelegenheit an, dafs dem Schreiber daraus von der „philosophischen“ Kritik ein Vorwurf gemacht worden ist, dafs er bei der Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung vom gesunden Menschenverstande geredet hat, d. h. von der Fähigkeit, seinen Verstand richtig zu gebrauchen. Und doch kommt bei jedem bestimmten Urteil alles darauf an, dafs man das gegebene Besondere unter allgemeine Verstandesregeln richtig subsumiere.

wenig der Nachbar dem Nachbarn etwas vorzuwerfen, wie vor der Kritik ein Metaphysiker den andern ob seiner Irrtümer schelten durfte. Kein Mensch kann sich historisch gewordenen Vorurteilen entziehen, obwohl er sie überwinden kann. Es sind „beschämende Zurechtweisungen", die der Schreiber dieser Zeilen bei fortgesetztem Studium Kants sich selbst erteilen mufste; sie haben ihn schliefslich genötigt, sich jeder Lektüre über Kant zu entschlagen, um in den Geist seiner Philosophie einzudringen. Er hat dabei vieles abstreifen müssen, was er zuvor von anderen angenommen hatte; er ist aber, ohne von den Auslegungskünsten Gebrauch zu machen, den Kantischen Gedanken näher gekommen. Nur diesem unmittelbaren Verkehr mit dem Schriftsteller hat er es zu verdanken, dafs er in den Werken Mellins, die kaum sehr viel länger als ein Jahr in seiner Hand sind, den Wert auch dieses Mannes erkennen konnte. Jene Mifsverständnisse allein würden also kein Recht des Vorwurfs gegen Paulsen geben, sind sie doch nicht ganz ohne Schuld Kants hervorgerufen. Indessen hätte man ihnen und einer an sie geknüpften, alles besser wissenden Kritik ausbiegen können, wenn man der Vorgeschichte des Buches und den um Verständnis (nicht um nur zensierendes Lob) ringenden späteren Erklärungen ein vertrauensvolles Gehör geschenkt hätte. Paulsens Kantbuch setzt sich mit souveräner Nichtachtung über alle die wahrhafte Natur seiner Lehre vertretenden Beteuerungen Kants hinweg. Der Leser wird auch an der eigenen Überzeugung Kants irre gemacht. Selbst ohne ein sicheres Fundament in den wichtigsten Fragen, beurteilt das Buch eine dem Verfasser fremde und unverständliche, ihm in tiefster Seele unsympathische Persönlichkeit. Einer Wucht von Gründen stellt Paulsen seine persönlichen Meinungen gegenüber.

Alle Zerfahrenheit und Unsicherheit unserer Zeit wird in die Person des Mannes übertragen, der sich dereinst erkühnt hatte, zweitausendjährigen Irrtum aufzudecken. Der moderne Schriftsteller schildert uns einen „subjektiven“ Kant und erweckt den Anschein, als ob er in den tiefsten Falten seines Gemüts gelesen hätte. Seine Belesenheit geht bis zur Peripherie des Kantischen Gedankenkreises, und er korrigiert ihm gelegentlich auch sinnlos in den Merkzettel hinein, den Kant für sich allein geschrieben hat. Nur in die Tiefe der Kantischen Gedanken ist er nicht eingedrungen; seine Zensuren sind daher ohne den Wert, den er ihnen selbst beimifst. Für das blofse, nicht durch Einsicht gestützte Gedächtnis wird die Last Kantischer Worte zu schwer, und so erhält man überdies ein peinigendes Schauspiel des Tastens und Tappens. Die Lektüre gemahnt beständig an das Gleichnis vom Splitter und Balken. Wie würde der Porträtist über einen späteren Forscher denken, der behauptete: das Bildnis trägt vielfach nicht die Züge des Weisen von Königsberg, sondern die Fr. Paulsens? War z. B. die Unentschiedenheit des Denkens auf Seiten Kants oder seines Meisters? Man suche nur einmal dessen Buch nach sicheren Urteilen ab. Nicht Kant verklausuliert seine Sätze, sondern Fr. Paulsen. Mit Recht schreibt Paulsen gegen einen seiner Kritiker, dafs man im litterarischen Verkehr nicht in den Ton persönlicher Mifsachtung verfallen soll. Was aber hat der lebende Gegner vor dem dahingeschiedenen voraus? Darf man nicht mehr für den Verstorbenen eintreten? Paulsen hat für jeden Zeitgenossen eine höfliche Verbeugung [1]);

[1]) Ein Schalk dichtet in den „Fliegenden Blättern“:

Von den Toten soll man nichts Böses sagen —
Das heifst, von den Lebenden kann man es thun.
Es scheint mir aber doch eigentlich nun,
Die Toten können's doch besser vertragen.

In dieser „Glosse“ liegt ein derbes Stück Wahrheit.

sein Held kommt aber trotz aller Anerkennung im Besonderen ebenso schlecht weg, wie seine Arbeit. „De mortuis nil nisi bene“ ist ein von Kant als falsch erkanntes Wort, aber Gerechtigkeit und einen minder „herablassenden Ton“ hätte der Mann wohl verdient, an dessen Namen sich alle wissenschaftliche Arbeit unserer Zeit anknüpfen läfst. Trennung der Aufgaben, Teilung der Arbeit, scharfe Scheidung der Metaphysik und der empirischen Physik, worauf führen sie zurück, wenn nicht auf die Lebensarbeit jenes Mannes? Waren die spekulativen Phantasien des „objektiven Idealismus“ mächtig genug, mit der Zauberei apriorischer Weltkonstruktion der Physik zu imponieren? — Paulsen hat weder der Person noch der Lehre dieses Mannes gerecht werden können. Allenfalls im Stil ist er Kant überlegen. Er kämpft mit den Grundbegriffen der Kritik, ohne Voraussetzungen und Ziel des Philosophen zu kennen, und stellt sich dabei doch die Aufgabe, andere in die Kantische Lehre einzuführen. Welche Richtungslinien giebt er nun seinem Publikum für das Verständnis? Kant selbst hält in der Kritik für wichtig

1) den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile; die Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? (das Problem des Buches);
2) das System (den Plan zu seiner vollständigen Ausführung);
3) die kritische Grenzbestimmung (das Ziel).

Paulsen beanstandet alle drei Punkte. Damit kann er den Lernenden nur irre führen; oder soll man nicht vorerst bei einem Schriftsteller voraussetzen, dafs er über das eigene Ziel im Klaren gewesen ist? Woher nahm Paulsen nur den Mut, das alles besser zu wissen als der Autor? Nach einer solchen höchst originalen

„Auffassung“ fehlt nur noch eines, dafs nämlich jemand entdeckt, Kant habe mit der Kritik seine Leser nur zum Besten halten wollen [1]).

Dafs Widersprüche in der Kritik sind, fängt man an, demselben Philosophen, der Konsequenz für die vornehmste Bedingung aller Wissenschaft aus Begriffen hielt, zum Verdienst machen zo wollen. So sucht man sich und dem in genialer Verwirrung verstrickten Philosophen zugleich gerecht zu werden. Man sucht also die Kritik auf Widersprüche ab, um den Philosophen ganz würdigen zu können. Solange man aber selbst nur musivische Arbeit leistet, solange man nicht Herr der Gedanken geworden ist, die bei

[1]) In einem Aufsatze „Kants Voraussetzungen und Prof. Dr. Fr. Paulsen“ (Archiv für systematische Philosophie, V. Bd., 3. Heft, 1899) habe ich das Buch Paulsens einer Kritik unterzogen, die seinem Verfasser sachlich nachweist, dafs er über Voraussetzungen und Ziele der Kritik im Unklaren geblieben ist. In meiner Annahme, dafs der Verfasser mit seinem urbi et orbi verkündeten „profiteor“ ohne Ansehen der Person auch vor seiner eigenen nicht Halt machen werde, sehe ich mich durch eine Bemerkung in einem Journale, das Kants Namen an der Stirne trägt, enttäuscht. Da der Verfasser sachlich nichts zu erwidern fand, so hat er hochfahrend geantwortet. Er sagt über verschiedene ungünstige Kritiken seines Buches, auch über die meinige: „Von der Notwendigkeit, Kant nicht den orthodoxen Kantianern allein zu überlassen, haben diese Proben ihrer kritischen Leistungen mich aufs neue überzeugt“. Da mir die Möglichkeit einer Antwort in jener Zeitschrift durch die Redaktion abgeschnitten worden ist, so mufs ich mich hier gegen die Vorstellung verwahren, die Fr. Paulsen bei den Lesern jener Blätter hervorrufen will. In meiner Kritik Paulsens kommt es auf meine persönliche Stellung zu Kant gar nicht an. Ich habe nachgewiesen, dafs Paulsen mit seiner persönlichen Auffassung und Beurteilung Kants — gleichviel, ob sie Zustimmung oder Ablehnung bedeutet — auf objektiv unzutreffenden Voraussetzungen baut. Kant hat oft geltend gemacht, dafs man nicht ohne Verständnis kritisieren soll. Es handelt sich aber hier um einen Anspruch, den auch der gemeine Verstand jederzeit geltend macht; man braucht deshalb noch kein orthodoxer und überhaupt kein Kantianer zu sein. Mit Orthodoxie hat der Nachweis grober Mifsverständnisse nichts zu thun. — Erfreulich bei der Sache ist immerhin, dafs sowohl Paulsen als der Redakteur der Kantstudien von meinen in „herablassendem Tone vorgetragenen Belehrungen“ Nutzen gezogen haben. Ich kann indessen versichern, dafs von mir Empfindungen unterdrückt sind, die einen ganz anderen Ton verlangt hätten.

Kant zur Einheit verbunden waren, hat man auch kein Recht zur Kritik. Das ist eine ebenso einfache Wahrheit wie die andere: Existieren jene Widersprüche, so ist Kant ein Metaphysiker unter vielen; wir haben ihm dann nichts zu verdanken, als einen neuen Kampf- und Spielplatz, auf dem immer der die Siegespalme vor sich her trägt, der gerade das Wort hat. Der ganze Kantkultus ist dann sinnlos. Es sind merkwürdige Erscheinungen, die sich dem Blicke bieten. In einem Buche, das man erklärt und kritisiert, macht unser Jahrhundert Entdeckungen. So entdeckt man, dafs die idealistische Kritik die empirische Realität der Aufsenwelt lehrt und dafs nun dieser Zwiespalt (empirische Realität und transscendentale Idealität) durch das ganze Buch gehe. Man sieht Schriftsteller, die vor vielen Jahren schon mit ihrem Urteil über die Kritik der reinen Vernunft fix und fertig waren, noch heute nach den Grundbegriffen der Kritik tasten. Ist denn aber der Gedanke so fernliegend: Wie, wenn der Irrtum nicht an dem Buche, sondern an dem mangelnden eigenen Verständnis liegen sollte? Wie, wenn ein häufig vorkommendes subjektives Phänomen über die eigenen und fremden Leistungen zu täuschen imstande wäre? Kann man den richtigen Standpunkt Kant gegenüber nicht wiedergewinnen? Man blicke nicht auf ihn herab, sondern zu ihm empor, dann wird es anders werden. Man mufs sich in wichtigen Fragen beständig korrigieren und merkt doch nicht, dafs man sich und anderen nutzlose Mühe ersparte, wofern man nur die Arbeit leisten wollte, die jeder Mathematiker sich auferlegt. Ehe der über eine Materie urteilt oder ehe er andere zu belehren versucht, beherrscht er sein Gebiet. Lichtenberg sagt spottend: Einer stellt eine Theorie auf, der andere stöfst sie um. Das Publikum wird dabei doppelt betrogen. — Welchen

Sinn aber hat das ganze Spiel, wenn es überhaupt keine Einsicht in den Fragen der Kritik giebt? Verwickelt man sich dabei notwendig in Widersprüche, wie will man Widersprüche entdecken? Man tanzt gelassen seinen Eiertanz; kann man sich aber nicht klar machen, dafs man mit unsicherem Schritte einem Manne wie Kant nicht gegenübertreten darf? Welchen Sinn hat schliefslich der Streit um eine Philosophie, die voller Widersprüche ist? Wer soll ihn entscheiden, wenn die Vernunft selbst in Zweifel zu ziehen ist? Hat man sich einem Machtwort zu fügen, das jeder aussprechen kann, der gerade die Feder in der Hand hat? Man mache nur einmal Ernst mit der Arbeit; mag sich immerhin ein Seufzer bei dem Studium des so spröden Buches einstellen; unüberwindlich sind seine Schwierigkeiten nicht. — Wir appellieren an die Gerechtigkeit unserer Zeit für einen Mann, der nur den einen Wunsch hatte, verstanden zu werden. Auf „mildernde Umstände“ kann dabei verzichtet werden. Solange aber im Verständnis noch Lücken sind, hat man zur Kritik kein Recht.

Es ist wahr, die äufsere Anordnung des Buches erschwert ebenso wie seine Weitläufigkeit nicht blofs für den Anfänger den Überblick des Ganzen. Eben deshalb werden die Marginalien Mellins hiermit von neuem dem Studium und der Benutzung empfohlen. In Mellins Urteil liegt übrigens eine Zustimmung vor, die sich auf volles Verständnis gründet; sie ist also wertvoller als jede moderne Kritik, so lange man noch von „dunklen“ Kapiteln des Buches redet. Ebenso lange kann man auch da nicht von einem Weiterschreiten sprechen. Durch eine Philosophie kann man nicht hindurchschreiten, wenn man sie noch nicht vollständig kennt. Die Marginalien nehmen dem Leser Kants eine Arbeit ab, die jedermann sich

sonst selbst auferlegen müfste. Wenn man den Aufbau nicht übersieht, wenn man das ganze System in seinem festgefügten, organischen Zusammenhange nicht erkennt, so kann man über die Kritik nicht mit Sicherheit urteilen. Die Kritik bleibt so lange ein völlig unverstandenes, siebenfach versiegeltes, wenn nicht gar ein mifsverstandenes Buch. Wer mit der „Radiernadel“ arbeitet, hat ein Recht darauf, dafs man auf die feinen Unterschiede achtet, die seine Arbeit von der anderer scheidet. Kant ist mit allen Idealisten bis zu einem Punkte auf „einem Bekenntnis“; man hat also kein Recht, wie es seit Feders berüchtigter Leistung immer wieder geschehen, sich über diesen Punkt hinwegzusetzen und Kant mit dem dogmatischen Idealismus in eine Reihe zu stellen. Es kommt hier gar nicht darauf an, was ein jeder dieser Philosophen gewollt, sondern was er geleistet hat. Ein jeder von ihnen zielt auf Wahrheit in der Erkenntnis und auf Vernunft im Handeln ab. Kant aber trägt den Kampf aus, in den die theoretische Erkenntnis mit den Voraussetzungen der praktischen Vernunft gerät, und der die eigene Vernunft mit sich selbst entzweit. Er zeigt zwingend, dafs die Naturerkenntnis mit den problematischen Möglichkeiten, zu denen das Denken immer geführt worden ist, in keinen logischen Widerspruch geraten kann, und hierin liegt die Verbindung zwischen seiner Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft. Man mufs Kant zuvor zum dogmatischen Philosophen künstlich gemacht haben, wenn man ihm in der Kritik der reinen Vernunft Widersprüche nachweisen will. Das ist ebenso oft geschehen, als man die von ihm scharf getrennten Gebiete der empirischen Physik und das der Metaphysik gegeneinander ausgespielt hat. Wenn Kant klar und überzeugend zeigt, dafs

wir hinsichtlich metaphysischer Objekte auf dieselben Begriffe angewiesen sind, die wir in der Erfahrung immer gebrauchen, so kann in dem nach reinen Begriffen nur gedachten Ding an sich ihm kein Widerspruch erwachsen — erklärt er doch ausdrücklich, dafs und vor allem warum er hier von jenen Begriffen einen theoretischen Gebrauch weder machen könne noch wolle. Es ist immer wieder dieselbe Täuschung, die der scharfsinnige Mann aufdeckt, von der man sich selbst blenden läfst, wenn man ihm die soeben aufgedeckten Widersprüche vorwirft. Es geht dabei ebenso zu, als ob man dem Physiker vorwerfen wollte, dafs ein Stab im Wasser auch für ihn gebrochen sein (nicht blofs erscheinen) müsse, weil er wohl den Irrtum, aber nicht die Täuschung aufzuheben vermag. Der Physiker kennt die Ursache der Täuschung, wie Kant den Trug der Metaphysik mit klarem, sicherem Blick erkannt hat. Nun warnt er beständig seinen Leser, den er vor Fehltritten des Urteils hüten möchte; er ändert dabei nichts an der „Sache", von der er ja selbst nichts zu wissen erklärt. Man sieht aber trotz veränderten „Tons" eine Kenntnis der „Sache" und folgert daraus, dafs Kant sich selber auch fernerhin getäuscht habe. Und doch hatte er warnend gelehrt, dafs man den subjektiven Grund des Urteils nicht objektiv nehmen müsse, d. h. für den vorliegenden Fall, dafs man den eigenen Irrtum nicht auf Kantische Rechnung setzen dürfe. Vor dieser neuen, vermeidbaren Täuschung kann man sich schützen. Jene andere Täuschung verschwindet nicht, obwohl man sich vorsehen kann, dafs sie nicht trüge. Diese Täuschung aber schwindet mit dem Irrtum zugleich. Und beide zu überwinden, hat man nur nötig, ganze Arbeit zu leisten, die Kritik bis ins Einzelnste zu studieren, wofern man sich das Verständnis ihrer

Gedanken nicht blofs einbilden will — es heifst hier wirklich: Alles oder nichts.

Man achte dabei besonders auf die systematische Ordnung, die zu den wesentlichen Punkten des Buches gehört; man lasse keines der Momente aus dem Auge, auf die der sicher einhersehreitende und daher sicher geleitende Philosoph selbst Wert legt. Es rächt sich, wenn man seine Weisungen nicht ernst nimmt. Man lasse sieh nieht durch Oberflächlichkeit „in Freiheit setzen". Auch auf den Buchstaben hat man zu achten; es stehen hinter diesen Zeichen Begriffe, in die man nicht einzudringen vermag, wenn man sich vornehm über sie hinwegsetzt. Man hüte sich, gleich an Schreib- oder Druckfehler zu denken, weil man eine Stelle nicht verstehen kann. Waren Druckfehler angesichts des früher sehwierigen Verkehrs zwischen Autor und Druckerei kaum vermeidlich, so darf man doch den Setzer so lange nicht verantwortlich maehen, als man selbst noch nicht sicher ist. Man hat überdies von der eigenen Unsicherheit, von den Mängeln des eigenen Verständnisses ein deutliches Bewufstsein; ebenso deutlich stellt sieh die Überzeugung ein, wenn man später den Schriftsteller verstanden hat. Die Setzer hätten alle Ursache, sich gegen die Interpreten aufzulehnen; vielleicht sehreibt einmal einer von ihnen eine „Psyehologie" der Ausleger.

Angesichts so strenger Anforderungen ist die Phrase leicht bei der Hand, die von sklavischer Arbeit sprieht. Dieser getreuen Arbeit, wie sie vorliegt, kann man in anderer Weise nicht gerecht werden. „Geniemäfsige" Freiheit im Denken ist das Geschwisterkind der Willkür im Handeln, die sich an nichts bindet. Auch die Freiheit der Kritik hat an der Wahrheit ihre Grenze. Es kann niemand gezwungen werden, eine Philosophie zu bekennen, aber

man kann von jedermann verlangen, dafs er sie verstehe, ehe er über sie aburteilt. Wie ein mathematisches Buch hat man auch die Kritik der reinen Vernunft zu studieren; dies Studium ist schwieriger, weil es verlangt, auch bei den Teilen immer das ganze Problem im Auge zu haben. Man vergesse nie, dafs der Philosoph von Seiten der Metaphysik und nicht von Seiten der Physik herkommt. Der Physiker behandelt Erscheinungen (Phänomene) wie „Gegenstände an sich selbst"; daran thut er auch ganz recht. Der Metaphysiker fragt sich, was kann ich von den Gegenständen noch denken, wenn ich vom erkennenden Subjekt, d. h. von den Bedingungen absehe, unter denen es „Objekte" haben kann. In dieser zwiefachen Auffassung liegt kein Widerspruch, wohl aber ein verschiedener Standpunkt, von dem aus die Unerkennbarkeit des unserer Abstraktion (von Raum und Zeit) verdankten Gedankendings zwingend folgt. Das ist kein Ding, das denkt, sondern ein Ding, das gedacht wird, ohne dafs man weifs, welche Bestimmungen man ihm positiv in der Erkenntnis beilegen soll. Es ist eben ein X, etwas Unerforschliches, auf das jede Vernunft mit Notwendigkeit geführt wird. Will man von ihm etwas aussagen, so überträgt man das, was man kennt, auf etwas, das man nicht kennt und nach der Natur unseres Erkenntnisvermögens auch nicht ergründen kann. Man kann es nur nach reinen Verstandesbegriffen denken, durch die man nur dann unterscheiden kann, wenn es etwas zu unterscheiden giebt. Das Vermögen objektiv zu unterscheiden hat man aber mit Raum und Zeit zuvor selbst aufgehoben.

Mellin zeigt uns den freilich mühsamen, durch Geniesprünge nicht abkürzbaren Weg, den der unerschrockene Leser der Vernunftkritik mutig beschreiten

soll. Er lasse sich durch Schlagwort und Phrase nicht zurückhalten [1]). Dieser Weg ist lohnend für den Schüler, dem es um Selbsterkenntnis in Fragen zu thun ist, die wie ein unausrottbarer Drang in eines jeden Menschen Brust gelegt sind. Er wird jeden von sinnlosen Zweifeln befreien — wenn auch die Gewifsheit unberechtigte Ansprüche zu Boden schlägt. Nichts gleicht dem Genufs, den man der Vernunftkritik gegenüber empfindet, wenn sich der Schleier allmählich löst und wenn man mit dem grofsen Denker sich in Fühlung weifs. Man wird es nicht zu beklagen haben, dafs mit dem Verständnis der Kritik ein scheinbarer Verlust verbunden ist. Auch manche moderne Erscheinung wird man dann nicht mehr verstehen; aber man wird den Wunsch Kants teilen, dafs der von ihm gebahnte Weg zur Heeresstrafse werde. Den Verlust an „gepriesenem Wahn“ wird man verschmerzen; von jenem Weg aber wird man nicht zurückzuschreiten nötig haben, wenn man nicht von der Philosophie „Zauberkünste“ verlangt, auf die sich der grofse Königsberger „nicht verstand“.

---

[1]) Solche Phrasen lauten: Es befriedigt nicht. Ich kann mich nicht damit befrennden. Es entspricht nicht den Bedürfnissen unserer Zeit. Es ist nicht begreiflich (wo von Kant eine Unbegreiflichkeit festgestellt wird). Es ist nicht fruchtbar (womit man an Zauberkünste appelliert, weil man mehr verlangt, als man nach der Aufgabe zu fordern ein Recht hat). Ich kann diesen Weg nicht gehen (für: Ich habe nicht recht verstanden). Es sind scholastische Spitzfindigkeiten oder Firlefanzereien (wie vorhin). Ein sicberes Wissen kann es in diesen Dingen nicht geben (weil man selbst noch keine Klarheit erlangt hat). Kant „schillert“ oder er „schielt“ mit seinen Worten (wo die Unsicherheit im eigenen Organ liegt). Kant ist in Verlegenheit (weil man es selbst ist). — Wo die persönliche Meinung direkt Kants Vernunftkritik entgegentritt, ist dieses Meinen immer unbescheiden; es ist, als ob man ihm entgegenhielte: Ich verstehe dich zwar nicht, ich kenne auch die Sache nicht, aber du wirst wohl im Unrecht sein. — Vor allem habe man bei modernen Philosophen auf jedes „Wenn“ und „Aber“ acht; aus der blofs logischen Möglichkeit folgt nichts, und man kann auch heute aus Häckerling keinen Hafer machen.

Über den Gebrauch des Hilfsmittels, das von neuem dem Kant studierenden Publikum angeboten wird, hat man den eigenen, in der Vorrede enthaltenen Äufserungen seines verdienstvollen Urhebers kaum ein Wort hinzuzufügen. In unbedingter Treue und Zuverlässigkeit läfst er die Kantischen Gedanken vor uns hintreten. Man wird sich davon selbst überzeugen. Ich hoffe somit, den Freunden und auch solchen Gegnern der Kritik, denen die Erkenntnislehre keine Parteisache ist, durch Wiederherausgabe des Mellinschen Auszugs einen Dienst zu leisten. Für das Studium und beim Nachschlagen leistet er eine wertvolle Hilfe. Das angefügte sorgfältige Wortregister versagt kaum bei einem Begriffe, der in dem Hauptwerke des Philosophen und aller Philosophie von Wichtigkeit ist.

Der von der Verlagshandlung in dankenswerter Bereitwilligkeit übernommene Neudruck zeigt nur wenige und bedeutungslose Abweichungen vom Original; die Orthographie allerdings ist überall durch moderne Schreibweise ersetzt. Die Seitenhinweise am Rande und die Nummern der Abschnitte beziehen sich auf die zweite Originalausgabe der Kritik; man kann sich indessen ohne Schwierigkeiten auch bei jeder anderen leicht orientieren. Kehrbachs Ausgabe (Reclam) enthält die Seitenangaben für die Originalkritiken, wie auch für die von Hartenstein, Rosenkranz und Kirchmann revidierten Abdrucke. Sie kann also beim Gebrauch der einen oder anderen als Brücke dienen. In der soeben erschienenen Ausgabe von K. Vorländer sind übrigens die Seitenzahlen der 2. Auflage am Rande vermerkt.

Die Herausgabe der Marginalien zu den anderen Kantischen Kritiken ist in Aussicht genommen.

Über die interessante Persönlichkeit Mellins ist

leider sehr wenig bekannt. In Halle am 13. Juni 1755 geboren, studierte er in seiner Vaterstadt. Er wirkte als Prediger in Magdeburg und ist daselbst am 14. Februar 1825 als Superintendent gestorben. Von der theologischen Fakultät der Universität Halle ist ihm 1816 die Doktorwürde verliehen worden. In der Allgemeinen Deutschen Biographie, der ich diese kargen Notizen entnehme, wird bei den Angaben über den Sohn berichtet, dafs der Geistliche neben seinen Berufsgeschäften mit Vorliebe mathematische Studien betrieben habe. In der That liegen mathematische Veröffentlichungen von ihm vor. Auch dafs er mit Kant persönlich befreundet gewesen sei, führt der Artikel über den in den verschiedensten Stellungen verdienstvoll thätigen Sohn, den preufsischen Generalbauinspektor Friedrich Albert Immanuel Mellin († 1859), an.

Mit der folgenden zwanglosen Darstellung der Hauptgedanken der Vernunftkritik hoffen wir auch dem Mellinschen Büchlein Treue zu erweisen. Ihr Hauptzweck ist, tiefeingewurzelten Vorurteilen entgegenzutreten, die in neuerer Zeit nicht selten mit neuen Arabesken des Irrtums und Mifsverständnisses „geistreich“ verziert werden. Unsere Ausführungen sind von einem dankbaren Schüler Kants geschrieben, sollen aber keiner berechtigten Kritik zu nahe treten. Immerhin mag im Hinblick auf das Verständnis der Kritik die Wendung Lessings für viele zutreffen: „Sie haben es noch nicht, weil sie es schon lange gehabt zu haben glauben“.

Gotha, im Mai 1900.

Ludwig Goldschmidt.

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF

Zur Würdigung
der
Kritik der reinen Vernunft.

1. Mellin bekennt sich als einen unbedingten Anhänger der Kritik; die historisch angeeignete Kenntnis ist bei ihm in Vernunfterkenntnis, d. h. in Einsicht übergegangen. Hierfür zeugt nicht blofs das kleine vorliegende Buch. Auch sein umfangreiches Werk „Encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie“ ist dafür zu nennen. Gelegentlich wird es als „immer noch wertvoll“ bezeichnet, eine von oben herab erteilte, von mehr Wohlwollen als Verständnis zeugende Zensur, die nur aus einem gewissen Vorurteil der Lebenden hervorgeht. Während wir heute das Verständnis der Kritik zurückzuerwerben bestrebt sind, verfügt der Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts mit scharfem Erfassen ihrer Begriffe und Gedanken über alle Zweige der kritischen Philosophie. Ich kenne, was das Verständnis der Vernunftkritik angeht, kein nachkantisches Werk, das sich mit jenem Wörterbuch vergleichen liefse.

Mellin zählt nicht zu den „selbständigen“ Philosophen, indessen gehört unter Umständen mehr Selbständigkeit dazu, die Lehren eines anderen anzuerkennen, als sie gewaltsam durch neue Erfindungen zu ersetzen. Die Rückkehr zu einer absoluten Philosophie nach Immanuel Kant war ein Beweis des Mifsverständnisses, nicht wahrhafter philosophischer Einsicht. Unsere Vernunft hat es sehr leicht, mit transscendenten Einbildungen zu spielen, die der Widerlegung ebensosehr als der Bestätigung spotten. Trotz des Einflusses und eines nur zu getreuen Anhangs kann man in gewissem Sinne Originalität den illustren Philosophen unseres Jahrhunderts nicht nachsagen. Sie folgen nur dem Beispiele aller der Männer, die in der 2000jährigen Geschichte der Philosophie dichtend und

grübelnd vorausgegangen sind. Wer kann in einer absoluten Metaphysik Entdeckungen machen, die sich nicht mit irgend einem früheren Gedanken nahe berührten? Kant kritisiert nicht weniger als alle nur möglichen Richtungen; nicht ruhmredig, sondern seiner Einsichten gewifs, macht er sich anheischig, in jedem dogmatischen Beweise den Fehler aufzudecken. Man darf überzeugt sein, dafs es für ihn ein Leichtes gewesen wäre, die möglichen „Prinzipien" neuer dogmatischer Versuche zu diskutieren und seinen allgemeinen kritischen Untersuchungen einzuordnen. Es ist auf diesem Gebiete nicht gut mehr möglich, Neues zu erfinden; der Entdecker aber hat in übersinnlichen Gefilden nichts zu hoffen. „Der Irrtum liegt an der Oberfläche, die Wahrheit verbirgt sich in der Tiefe". Es ist leicht zu kritisieren, schwer die Wahrheit zu finden. Aber bei Kant vereinigt sich beides: er kritisiert allgemein, jeder Fehltritt der Vernunft oder der Urteilskraft findet in seinem System eine Stelle, aber weit darüber hinaus belehrt er uns über den Ursprung und die Quelle von Täuschungen und Truggebilden, denen sich frühere Versuche nicht zu entziehen vermochten.

Der Einflufs der Kritik macht sich heute weit mehr durch das geltend, was wir nicht sehen, was verschwunden ist, als durch das, was sich dem Auge bietet. Ein Blick auf die metaphysischen Schriften des vorigen Jahrhunderts läfst uns leichter verstehen, wie nötig die Kantische That war. Finden die metaphysischen Lächerlichkeiten, mit denen in jener Zeit die Akademieen behelligt worden sind, keine Statt mehr, so hat dennoch der scharfe Kantische Besen noch heute sein Arbeitsfeld. Moderne Metaphysik tritt freilich vorsichtiger auf, aber wo sie mit Mutmafsungen und Wahrscheinlichkeiten in übersinnlichen Gebieten operiert, ist sie die Widerlegung nicht wert. Diese „Hypothesen" verwechseln samt und sonders Erscheinungen (und was für sie gilt) mit Dingen an sich, auf die unsere Begriffe keine Anwendung haben. Die Kritik der reinen Vernunft kann durch sie nicht umgestofsen werden, und so sicher sich ihr Urheber seinen Platz neben Aristoteles bestimmt hat, so sicher werden ihre Fragen nicht eher zur Ruhe kommen, als man nicht mehr von Kantianern, d. h. von den Anhängern einer Partei reden wird. Kant war Partei für alle edlen Interessen der Menschheit, wo es sich

aber um die Fragen des Wissens handelte, war der wahrheitsliebende Philosoph so wenig ein Parteigänger wie Euklid. Die Kritik der reinen Vernunft steht über den Parteien. Dafs nicht alles Kantisch ist, was sich dafür ausgiebt, braucht nicht erst gesagt zu werden; wenn es verschiedene Auffassungen der Kritik giebt, so können sie nicht alle recht haben. Die Kritik der reinen Vernunft ist aus einem Guſs und kann nur auf eine Weise verstanden werden.

Mit einer vollständigen Fassungslosigkeit gegenüber ihren Zielen und Zwecken erscheint heute nicht selten eine Gönner- und Freundschaft der Kritik, für die sich Kant selbst hätte bedanken müssen. Man macht sich mit leichter Phrase vom Buchstaben frei, tritt in allen „haltbaren“ Positionen für den Königsberger ein und eröffnet sich damit nur das Recht, den Philosophen ohne grofse Bedenken mifszuverstehen. Man lasse sich durch schöne Redensarten nicht blenden. Die Kritik läfst sich nur durch eine systematisch vollständige Gegenkritik ersetzen, sie ist aber nicht durch Argumentationen abzuthun, die mit einem ganzen Lexikon von Schlagworten den geschmeichelten Leser präokkupieren. Die Kritik bildet ein festes Gefüge. Es geht ihr gegenüber nicht an, das eine Mal ja und an anderer Stelle nein zu sagen, wenn man das Gleichgewicht des Systems nicht stören will. Kant hat das selbst häufig genug ausgesprochen, aber man scheint seine Versicherungen nicht ernst zu nehmen. In jenem Gleichgewicht lag für Kant eine Gewähr seiner Arbeit. Es gehört zu den ersten Bedingungen des Verständnisses der Kritik, dafs man die Notwendigkeit des Systems und die mit ihm verbundene Selbstkontrolle der Gedanken nicht glauben, sondern einsehen lerne.

Wenn der so rechthaberische Kant sich keine Mühe verdriefsen läfst, zu überzeugen, wenn er unermüdlich mit Gründen der Vernunft vor dem freien Gerichtshof der Vernunft plädiert, so hat man heutzutage vielfach das Vertrauen zu seiner eigenen Vernunft vollkommen verloren. Man spottet über eine reine Vernunft und hat die Sinnlosigkeit des nur „wahrscheinlichen“ Kausalgesetzes, d. h. eines unsicheren Verstandes erfunden. Die Kantische Revolution der Denkungsart hat man aus Worten kennen gelernt, und es ist häufig nur beim unbegriffenen Worte geblieben. Man hat nicht einmal die „Teile in der Hand“, geschweige dafs man das „geistige

Band“ zu schlingen imstande wäre. Von dem transscendental gebrauchten Verstandesbegriff des dogmatischen, vom naiven Bewufstsein verleiteten Philosophen sich loszulösen und zur Einsicht in das formale Gesetz unseres Denkens überzugehen, das fordert allerdings kritisches Denken. Man mufs sich davon frei machen, zwischen beiden entgegengesetzten Polen hin und her zu schwanken, um einen festen Standpunkt einzunehmen. Man soll nur sich selber recht verstehen lernen. Wer von der Sinnlichkeit, vom Verstande, von der Einbildungs- und Urteilskraft und von der Vernunft spricht, der scheidet von ihnen in Gedanken alles Besondere aus, was ihnen jemals anheimfällt; alle diese Vermögen sind mit Gegenständen von unendlicher Verschiedenheit beschäftigt. Aber dennoch verlangt der Nachbar vom Nachbarn, dafs er bei demselben objektiv bestimmten Gegenstande dieselben Bestimmungen anerkenne. Sieht man von diesen besonderen Bestimmungen ab, so hat man ein Recht, von den Bestimmungsmöglichkeiten selbst als von den notwendigen Gesetzen einer gemeinsamen allgemeinen Vernunft zu sprechen. Man kann diese Gesetze als schlechthin allgemeine, d. h. formale ableiten; sie kommen sofern nicht von den Dingen, sondern von dem Subjekt, dem sie als Bedingungen der Erkenntnis von Gegenständen, d. h. aber als Bedingungen der Gegenstände selbst seinerseits innewohnen. Wofern es nur eine einzige sichere, für alle geltende Aussage giebt, so mufs sich mit Rücksicht auf sie auch die Gesetzlichkeit der Vernunft als eine notwendige einsehen lassen.

Kant kennt nur ein Wissen von empirischen Objekten, aber für dies Wissen enthält die Vernunft die Bedingungen. Der gedankenlose Empirismus möchte diese Vernunft gleichsam mit Händen greifen und mit seinen Augen sehen, und doch macht er selbst von der hier geforderten Abstraktion in allen seinen Untersuchungen Gebrauch. Das Einmaleins ist eine solche schon dem Kinde zugemutete Abstraktion; für sich ohne jede Bedeutung, gilt es doch für alles, was jemals gezählt und gerechnet werden kann. Bei dieser unmittelbaren Einsicht kümmert uns die Mannigfaltigkeit der Objekte gar nicht, wir sind nicht blofs der Apodiktizität, sondern auch der Geltung jener einfachen Zahlformeln gewifs, was wir ihnen auch einordnen. Nur zählbar mufs das sein, was wir hier

einordnen. Ein mit fünf multiplizierter Rechtsgrundsatz giebt einen Nonsens ebenso wie ein fünfmal genommenes Ding an sich. — Man kann uns noch so oft beschreiben, wie das Kind an Gegenständen jene Formeln zuerst anwenden lernt, so berührt uns diese Frage in der Erkenntniskritik gar nicht, wo wir nur nach der Möglichkeit fragen, auf der dieses mit einem unzweideutigen, unausweichlichen Zwange der Vernunft vor sich gehende Erlernen beruht.

Dafs eine solche reine Vernunft für sich bedeutungslos und nur mit Rücksicht auf die Erkenntnis realer Objekte oder auf die praktische Verwirklichung ihrer Ideen in der Erfahrung selbst zu begreifen ist, wufste niemand besser als Immanuel Kant. Die Kritik verdankt dieser natürlichen Auffassung ihre Entstehung. In jeder reinen, d. h. allgemeinen und notwendigen Erkenntnis ruht nur die Möglichkeit der Erfahrung. Eben diese Einsicht schränkt unser Erkenntnisvermögen auf Gegenstände ein, die uns gegeben werden können. Von dieser Einschränkung befreit, werden alle unsere Begriffe sinnlos, d. h. sinnenleer. Alle jene reinen Quellen der Erkenntnis fliefsen nur zu dem einen Zwecke, reale, in der Anschauung gegebene Objekte zu bestimmen und ihre empirische Erkenntnis zu wissenschaftlicher, systematischer Einheit zu verknüpfen. Wenn man aber das Gesetz irgend einer isoliert gedachten Erscheinung, wie z. B. des freien Falles, bestimmt, obwohl niemals dieser freie Fall rein zu beobachten ist, so hat man auch ein Recht, alle jene Erkenntnisfaktoren mit Rücksicht auf ihren Zweck abgesondert zu denken und so sich selbst im Gebrauche seiner Vernunft verstehen zu lernen.

Kant hatte die Bekämpfung seiner Lehre nicht zu fürchten, was ihr allein Gefahr bringen konnte, war das Mifsverständnis. Er hat dem spekulativen Philosophen als „Depositar der Vernunftkritik“ ein Vermächtnis hinterlassen. Verdient die Philosophie den Namen einer Wissenschaft, so mufs sie dafür Sorge tragen, dafs Lob und Tadel der Kritik sich auf ein vollständiges Verständnis der Gedanken stützt, die jeweils dem Urteil unterliegen. Dafs jedermann seine eigene Privat-Weltanschauung habe, kann man viel eher ertragen, als dafs sich jedermann seinen Privat-Kant konstruiert, dem er anhängt oder gegen den er zu Felde zieht. Es ist eine Pflicht der Philosophie, den Streit um Kant vollständig auszutragen; das

kann nur geschehen, wenn an die Stelle einer nicht selten voreiligen „Kantkritik“ oder einer die „intimste“ Kenntnis der Absichten und Gedanken affektierenden „Kantforschung“ zunächst einmal ein viel gründlicheres und tieferes Kantstudium tritt. Nur zu oft trägt der Kantkritiker nichts anderes als die Lücken des eigenen Verständnisses zur Schau. Kein Wunder, dafs man sie in die Kritik der Vernunft selbst verlegt. Bevor man zur Kritik der Kantischen Gedanken oder gar zur „historisch-genetischen“ Entwickelung des Philosophen übergehen kann, mufs man die von ihm öffentlich vertretene Lehre mit Sicherheit beherrschen. Dafs man noch tastet, dafs man über Kants Voraussetzungen und Ziele noch nicht einig ist, macht alle kritischen und entwickelungsgeschichtlichen Versuche überaus problematisch. Wohin geht die Entwickelung? Man weifs es nicht sicher. Wovon geht sie aus? Man streitet darüber.

2. Vor hundert Jahren hoffte der Königsberger Philosoph nach den unblutigen und aussichtslosen Kämpfen der Metaphysik auf einen Friedensschlufs. Er bewies, dafs man um Schatten sich gestritten hatte. Wo eine Entscheidung unmöglich ist, verbietet sich der Streit. Er wird sinnlos, und die Unterhaltung, die er gewährt, ist dem Aufwand an Witz und Scharfsinn nicht angemessen, den man besseren Zwecken vorbehalten sollte. Indessen sind es ewige Fragen, die den denkenden Menschen nicht zur Ruhe kommen lassen. In einer Hinsicht wenigstens müssen wir also uns Rechenschaft zu geben vermögen. Was Vernunft uns unablässig aufnötigt, darüber mufs sie uns auch selber Rede stehen. Der Ursprung jener Fragen mufs sich entdecken lassen. Wie entspringen sie in der menschlichen Vernunft? Wenn man sich vermifst, auf jene Fragen selbst eine Antwort zu versuchen, so mufs man auch diese viel bescheidenere Aufgabe als berechtigt anerkennen.

Der Polyhistor Casaubonus fragte im Disputiersaal der Sorbonne: Was hat man nun hier ausgemacht? So fragt auch Kant, und das Recht auf diese Frage ist bis zum heutigen Tage nicht verwehrt. Was kann ein ewiger, jeder Entscheidung spottender Streit der Wissenschaft nützen? Sollen wir uns mit dem Schlagwort abfinden lassen, dafs er der Vater aller Dinge sei? Man fordert Resultate, aber man fährt fort,

sich im Kreise zu drehen. Nie verlegener Witz belehrt uns, dafs es zwar rundum, aber doch in der Spirale vorwärts gehe. Woran aber kann man diesen Fortschritt selbst erkennen? Wo sind die sicheren, untrüglichen Merkmale, die uns das kund thun? Sind sie nicht selbst ein Gegenstand des Streites?

An aller metaphysischen Erkenntnis verzweifelnd, hatte ein Mann wie David Hume der Welt zugerufen: „Enthält ein Buch abstrakte Untersuchungen über Gröfse und Zahl? Nein. Oder Untersuchungen der empirischen Vernunft über Fakta und existierende Dinge? Nein. Nun so werft es in das Feuer: denn es kann nichts als Sophistereien und Blendwerk enthalten.“ Das ist der gerechtfertigte Protest des scharfsinnigen und ehrlichen Skeptikers wider die grundlose dogmatische Vernunftschwärmerei, die selbst der ausgesprochene und dennoch in dogmatische und rationalistische Beweise einmündende Empirismus eines Locke nicht zu bannen vermochte. Die Vernunft läfst sich nicht durch „unbestimmte Anpreisungen der Mäfsigung in Schranken halten“. Die Grenzbestimmung der Vernunft ist eine ihrer eigenen, notwendigen, wenn auch erst spät zu leistenden Aufgaben.

Humes Einflufs auf Kant ist eine bekannte Thatsache; aber es ist ein Unrecht, sich mangels eigener Klarheit für seine Zweifel gegen Kant auf Hume zu berufen. Bei aller Skepsis ist auch dieser Mann kein Vernunftverächter, wenn er die Hoffnung ausspricht, die Frage nach der Natur der menschlichen Erkenntnis könne vielleicht doch einer glücklicheren Lösung entgegengehen. Humes Skepsis bedeutet nicht mehr und nicht weniger als einen konsequenten Empirismus; sie ahnt Schranken, die sie nicht zu bestimmen vermag, aber sie selbst hält sich vorsichtig in dem Gebiete der Erfahrung, deren Horizont erst der Nachfolger mit unbedingter Sicherheit ausmifst. Zwischen der phantasierenden Schwärmerei, wie sie auch Locke nicht zu beheben vermochte, und der auf völlige Einsicht verzichtenden Skepsis nimmt die Kritik ihren Platz ein.

Der Name der Kritik (der Beurteilung) ist wohlweislich gewählt. Beurteilt der Kritiker metaphysische Versuche mit seiner eigenen Vernunft, so will er doch ein allgemeines Votum der Wissenschaft abgeben, die er vertritt. Dazu gehören Prinzipien, die man also auch feststellen kann. Kant will freilich

nicht „Bücher und Systeme“ kritisieren, aber er verlangt einen „Gerichtshof“, der „grundlose Anmafsungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach den ewigen und unwandelbaren Gesetzen“ der Vernunft abfertige; dieses Tribunal ist die Kritik der reinen Vernunft.

Vor diesem Gericht erweisen sich die dogmatischen Versuche einer sich über alle Erfahrung erweiternden Vernunft als das, was sie in Wirklichkeit sind: Täuschungen, die ein schier unüberwindlicher dialektischer Schein uns vorspiegelt. Der oberflächliche Empirismus aber wird schon an der Schwelle abgewiesen. Hebt alle Erkenntnis mit der Erfahrung an, so entstammt ihr doch nicht eine jede. Wenn der Empirist seine Verstandesbegriffe als von Erfahrungen abstrahiert ansieht, so müssen sie eben in diesen Erfahrungen schon gewesen sein. Wie sind sie hineingekommen? Welches sind die ursprünglichen, nicht weiter zerlegbaren Elemente unseres Anschauens und Denkens, die sich in aller Erkenntnis vorfinden? Wie sollte man sie von den Gegenständen gewinnen, wenn sie diese selbst erst bedingen? Gleichviel wie sich der Entwickelungsprozefs des Individuums oder der Wissenschaft selbst vollzieht: Allgemeine, für das Denken eines jeden Gegenstands ohne empirischen Unterschied notwendige Begriffe entstammen dem Erkenntnisvermögen und nicht den Dingen.

3. So sicher wir ohne Erfahrung von nichts, und nicht einmal von uns selbst eine Kunde haben würden, so berechtigt sind wir, sie selbst nach ihren Elementen zu scheiden. Das giebt eben den Unterschied reiner und empirischer Erkenntnis. Die Erfahrung als solche lehrt uns nur, was wir in der Wahrnehmung durch Empfindung erhalten. Das ist für jedes Individuum verschieden; wir können auch von keiner Erscheinung das a priori wissen, was sie von jeder anderen als diese bestimmte trennt. Nur um die Möglichkeit dieser Bestimmungen selbst ist es der Kritik zu thun. Dafs der Donner dem Blitze folgt, dafs der Schall eine langsamere Art der Fortbewegung hat als das Licht, kann man nicht a priori wissen, obwohl in unseren physikalischen Erklärungen dieser Erscheinungen a priorische Elemente enthalten sind. In der Erkenntnis begegnen sich zwei Faktoren, von denen der eine einen zufälligen, der andere einen notwendigen Charakter hat.

Die reine Erkenntnis läfst sich von der zufälligen, anders denkbaren scheiden, und ihre Möglichkeit bedeutet eben eine allgemeine Menschenvernunft, die sich in ihrem reinen, von der Zufälligkeit der Objekte unabhängigen Gebrauche nur in einer gesetzmäfsigen Weise entwickeln kann. Sie ist das alle erkennenden Wesen unserer Art umschlingende Band, das ebensosehr die völlige Übereinstimmung in der Logik und Mathematik, wie den Streit über irgend welche wissenschaftliche Fragen möglich macht. Selbst dieser Streit wäre ohne die Möglichkeit, richtiges Denken vom Irrtum zu trennen, sinnlos. Sicherlich ist jede eingesehene Wahrheit in gewissem Sinne auch Erfahrung. Der geometrische Satz, den ich jetzt denke, ist mir historisch überliefert, und dafs ich ihn jetzt denke, ist eine Thatsache meiner inneren Erfahrung. Indessen sehe ich ihn mit Notwendigkeit und Allgemeinheit ein, und das giebt ihm einen ganz anderen Charakter als der Thatsache selbst. Diesen mächtigen Unterschied, der keinerlei mystische Vorstellungen vom Apriori bedingt, kann niemand in Abrede stellen. Der mathematische Satz kann nicht ebenso von Erfahrungen, von einzelnen Beispielen, abgezogen sein, wie die Regel der Aufeinanderfolge von Blitz und Donner. Wir sehen nur als notwendig und allgemein ein, was in der eigenen Vernunft begründet ist, und es ist nur ein Resultat bescheidener Vernunft, das in der Kantischen Kritik sich geltend macht: Unsere reine Vernunft lehrt uns den Anteil kennen, den wir an jeglicher Erkenntnis von realem Inhalt beisteuern. Jede Erkenntnis von Objekten hat zwei Elemente, eine Form und einen Inhalt, eine Materie; diese wird uns aufgenötigt, jene geben wir hinzu. Alles, was zum reinen Erkenntnisvermögen gehört, läfst sich unabhängig von einem Inhalt besonderer Natur für sich betrachten und erkennen. Die Mathematik ist sofern nichts anderes als eine Art der Selbsterkenntnis, die Notwendigkeit und Allgemeinheit ihrer Sätze ist ein Kennzeichen für die Beisteuer unserer eigenen Vernunft, die aber nur formale Kriterien geben kann. Eben der andere Faktor giebt ihr erst einen Inhalt, der ihren Formen gemäfs sein, aber doch erst, wie die Erscheinungen des Blitzes und Donners, gegeben sein mufs, wenn man die Formen auf ihn anwenden will.

Wo jemals eine reine Wissenschaft von dem beliebigen

Inhalt sich frei gemacht hat, da legte sie ein Zeugnis ab für eine allgemeine Vernunft. Die letzte Frage, die uns hier zu lösen möglich ist, stellt sich noch über jene reinen Disziplinen und will wissen, wie sie möglich sind, d. h. wie man aus reiner Vernunft von möglichen Gegenständen etwas wissen könne. Die Antwort giebt transscendentale Einsichten, die sich auf keinen besonderen Gegenstand, sondern auf seine allgemeine Möglichkeit als Erkenntnisobjekt beziehen. Den Anlafs zu dieser Frage giebt die Metaphysik selbst, sofern sie nicht blofs unsere eigenen, keiner Erfahrung entnommenen Begriffe deutlich machen, sondern auch von jenseitigen Objekten Bestimmtes a priori zu wissen vorgiebt. In diesem Problem knüpft Kant an die skeptischen Untersuchungen seines englischen, ebenso scharfsinnigen als geistreichen Vorgängers an. Bei Beiden ist die Metaphysik mit ihren Schlüssen auf Übersinnliches in Frage gestellt, nicht die Physik. Gleichviel, ob der Metaphysiker nur im Reiche der Ideen sich bewegt, oder ob er von der Erfahrung ausgeht und von ihr seinen Absprung in andere Regionen bewirkt, seine Schlüsse sind ein Gebrauch a priorischer Begriffe. Mit empirischen Begriffen kann man nicht ins Jenseits wandern. Das ist sinnlos; eben deshalb ist auch für die Kritik nur in Frage, was reine Begriffe zu leisten vermögen.

4. Hume behandelt in seinem berühmten Essay wie sein Nachfolger die Frage der Metaphysik. Was Hume in der Erforschung eines einzigen Begriffes, der Kausalität, zu leisten versucht, das findet in der Kantischen Kritik eine allgemeine, systematische und an der Hand eines glücklich entdeckten Prinzips eine erschöpfende Lösung.

Was kann die reine Vernunft in der theoretischen Erkenntnis leisten? Das ist die Kantische Frage, deren Beantwortung über die Metaphysik notwendig zu entscheiden hat, sofern sie übersinnliche Objekte zu erkennen, d. h. unter bestimmten Prädikaten zu denken sich vorsetzt. Die Frage ist zur Hälfte beantwortet, wenn man die reine Vernunftleistung der formalen Logik, die blofse Erwägung leerer Denkformen, richtig einschätzt. Die Gesetze der Logik sind schlechthin allgemein und gelten für alles, was wir auch zu denken uns vorsetzen, ob empirische oder transscendentale oder überhaupt erdichtete Gegenstände. Die blofsen Denkformen setzen immer schon einen Gegenstand voraus; wir

ordnen und vergleichen in ihnen unsere Vorstellungen, oder auch unsere Urteile selbst, aber wir bestimmen durch sie keine Objekte. Eine Wissenschaft, die für alles Denken ohne Unterschied Normen giebt, kann nur auf logische Ordnung der Gedanken abzielen und mufs einen jeden nur denkbaren Gegenstand gut heifsen. Die logische Ordnung der Gedanken allein kann aber nicht für die Wahrhaftigkeit ihres Inhalts einstehen. Die reine Erkenntnis hat an der allgemeinen Logik kein Organon, wenngleich diese ihr eine oberste Bedingung stellt. Es bleibt also von jener Frage noch ein Teil übrig, der das Wesen der Kritik ausmacht. Wie ist es möglich, durch reine Vernunft Erkenntnis von Objekten zu bewirken? Diese Frage ist transscendental und läfst nur eine Lösung zu.

Man vergesse nie, dafs der Philosoph seine Arbeit im Interesse der Metaphysik und erst in zweiter Linie zu gunsten der Physik und Mathematik leistet, die ihren eigenen „Probierstein" der Wahrheit haben. Physik und Mathematik als wirkliche, anerkannte und zweifellos in stetigem Fortschritt befindliche Wissenschaften müssen im Gegenteil als Zeugen dienen. Kant will sie trotz seiner Abwehr philosophischer Chikanen nicht stützen; wenn er ihr von der reinen Vernunft gesponnenes Gewebe blofslegt, so will er zeigen, dafs man mit ihren reinen Begriffen um deswillen nicht über alle Erfahrung sich hinauswagen darf, weil sie nur in der Erfahrung allein Sinn und Bedeutung erhalten können. Reine Begriffe und Urteile sind nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung als gültig einzusehen. Auf den unsinnigen Zweifel unserer Zeit, der auch dem empirischen Gebrauch der Begriffe zu nahe tritt, war Immanuel Kant noch nicht gefafst. Ihm erscheinen „Gleichgültigkeit und Zweifel" gegenüber der dogmatischen Metaphysik als „Beweise einer gründlichen Denkungsart", während er Klagen über „Seichtigkeit" seiner Zeit mit dem Hinweis auf die von der Metaphysik skeptisch sich abwendende Mathematik und Physik und ihren „alten Ruhm der Gründlichkeit" zu widerlegen suchte.

Kein Zweifel, dafs der Gedanke einer reinen, für sich erkennenden Vernunft schon der dogmatischen, d. h. aus reinen Begriffen entwickelnden Metaphysik völlig klar gewesen ist. Dafür ist das System Spinozas, die Philosophie eines Leibniz

Zeuge. Man wufste sehr wohl, dafs man über jenseitige Objekte, die sich der Wahrnehmung entziehen, nur in der menschlichen Vernunft Aufschlufs zu suchen hatte. Das ist eben das Wesen des dogmatischen Rationalismus, durch reines Denken sich auch über Dinge zu belehren, wie sie in den Sinnen nicht vorgefunden werden. Was man bei diesen Bemühungen übersehen hat und was keinem der Intellektualphilosophen vor Kant völlig klar geworden ist, bezieht sich auf die Natur der Logik und der Mathematik, reiner Vernunftwissenschaften, deren Bedeutung die Kritik endgültig zur Einsicht bringen will. Man bemerkte nicht, dafs die formale Logik, als Organon mit Bestimmungsgründen objektiver Natur ausgestattet, notwendig dialektisch wird, man verkannte, dafs die Mathematik samt den reinen Begriffen, in deren Gebrauch sich die Metaphysik mit einer reinen Physik berührt, nur Bedeutung hat, sofern durch sie mögliche Objekte bestimmt werden. Wenn es dem Mathematiker gelingt, eine Wissenschaft aus seinem Haupte zu spinnen — so bildet man sich ein — warum sollte nicht auch der Metaphysiker mit Axiomen, Definitionen und Demonstrationen auf den Plan rücken dürfen?

Diesem überaus naheliegenden Vorurteil macht die Vernunftkritik ein Ende. Sie ist nicht thöricht genug, der auf unmittelbar einleuchtenden Axiomen ruhenden Mathematik den Charakter einer reinen Vernunftwissenschaft abzusprechen, aber sie läfst sich nicht dadurch irreführen, dafs im mathematischen Beweisgange die Regeln des formalen Denkens in ihrer schematischen Form die Führung übernehmen. Wir haben hier nicht nur eine reine Verstandesoperation, sondern auch ein reines, in der Anschauung mögliches Objekt, das uns a priori zur Bestimmung gegeben ist. Wenn man aus dem Begriffe eines Körpers, der vor unseren Augen gegeben ist, alles hinwegnimmt, was von ihm empfunden wird, so bleibt als Rest der Begriff eines mathematischen Körpers, der für sich bestimmbar ist. Auch dies Bestimmbare gehört zur reinen Vernunft, aber die Bestimmung des a priori gegebenen Faktors hat nur einen Sinn, weil dieser Faktor unsere reine Sinnlichkeit selber ist, die aller empirischen notwendig zu Grunde liegt. Diese reine Sinnlichkeit ist eine Abstraktion, die so legitim ist wie die andere, für deren Verständnis sie sorgt, nämlich wie die Abstraktion der Mathematik selbst.

Wie der Verstand die Möglichkeit bedeutet, Objekte allgemein zu denken, so hat er die Funktion, reine Gesetze möglicher Objekte zu entwickeln, weil auch der Sinnlichkeit allgemeine, von der Einzelerfahrung unabhängige Formen zu Grunde liegen. Der Mensch erhält vom Raume und von der Zeit keine Kunde durch die Dinge, sondern umgekehrt, er kann von Objekten etwas erfahren, weil Raum und Zeit in seinem Erkenntnisvermögen als a priori gegebene Formen der Sinne schon gegeben sind. Und kehren wir die Beziehung um, so kann auch von einer reinen Anschauung nicht die Rede sein, wenn es nichts giebt, das in ihr angeschaut werden kann. „Wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen werden, so kann man sich auch keinen Raum vorstellen.“ Nur weil es Reales giebt oder weil es gegeben ist, kann auch von einer Form die Rede sein, in der es angeschaut wird. Das Apriori und Aposteriori bedingen sich gegenseitig, aber die Form geht dem Inhalt voraus, weil sie für sich mit Allgemeinheit und Notwendigkeit erkannt, d. h. antizipiert werden kann[1]).

Raum und Zeit sind mit dem Subjekt notwendig verbunden, es kann sich von ihnen nicht lösen, und wenn der Verstand die unbezweifelbare Fähigkeit hat, von ihnen zu abstrahieren, d. h. raum- und zeitlose Dinge zu denken, so soll er sich

---

[1]) Es ist überaus wichtig, beständig das Kantische Problem vor Augen zu haben. Leibniz fragt, wie alle Intellektualphilosophen, nach dem Wesen der Dinge, nach dem Bleibenden, an sich Seienden. In seinen Monaden, die nicht als physikalische Einheiten gedacht werden dürfen, glaubte er es entdeckt zu haben. Eine solche Lehre spottet jeder Bestätigung durch Erfahrung nnd schreibt sich der reinen Vernunft zu, die also anch über die Wahrheit zu entscheiden hat. Kant behandelt also als Voruntersnchung für eine solche Behanptung die Natur des Erkenntnisvermögens überhaupt. Die Monade ist weder räumlich noch zeitlich und ein richtig gebildeter metaphysischer Begriff. Es ist also die Frage, was wir durch einen solchen Begriff erkannt und ob wir mit ihm selbst ein Objekt bestimmt haben.

Zeigt sich, dafs unserem Verstande niemals ein Objekt unmittelbar, d. h. ohne die Vermittelung der Sinne gegenübertreten kann, dafs unsere Begriffe nur bei gegebenen Objekten Sinn erhalten können, so bleibt ein solcher metaphysischer Begriff für uns leer und unbestimmbar. Leibniz glaubte, dafs das Sinnenwesen sich von der Sinnlichkeit frei denken liefse und dennoch etwas Bestimmbares übrig bliebe. Kant zeigt, dafs damit eine Bedingung der Erkenntnis und also das Objekt selbst aufgehoben wird.

hüten, die logische Operation mit einer realen oder mit einer solchen zu verwechseln, die ein Erkenntnisobjekt übrig läfst. Er denkt dann noch ein Etwas überhaupt, aber dieses Etwas ist völlig unbestimmt und unbestimmbar. Bestimmte Objekte giebt es nur in den Sinnen. Ohne Raum und Zeit unterscheiden wir nur Begriffe des Verstandes, d. h. die Begriffe, durch die unterschieden wird, wofern es etwas giebt, das zu bestimmen ist.

Man erschwert sich das Verständnis dieser Gedanken, wenn man mit seinen Fragen auch nur einen Schritt weiter geht, als das Problem des Philosophen es zuläfst. Kant will in der Kritik nur das Verständnis des eigenen Erkennens herbeiführen. Man soll sich selbst verstehen lernen, die Bedingungen einsehen, durch die etwas als mein Objekt gedacht und erkannt, zugleich aber auch ein Objekt für jeden unter denselben Bedingungen erkennenden Verstand werden kann. Diese unseren eigensten Besitz betreffende Aufgabe ist mit unbedingter Sicherheit lösbar trotz aller gedankenlosen Skepsis unserer Tage, die völlig vergifst, dafs sie auf dieselbe Frage, deren Lösbarkeit sie zu bestreiten nicht müde wird, eine apodiktische Antwort giebt. Indem Kant Bedingungen der Erkenntnis feststellt, macht er diese Bedingungen relativ auf die empirische Erkenntnis begreiflich, in deren unangefochtenem Besitze die Wissenschaft und der gemeine Verstand seit Jahrtausenden ist. Aber er geht nicht weiter. Wie diese Bedingungen an sich selbst möglich sind, nach dem jenseitigen Grunde fragt er nicht. Gleichwohl sind seine kritischen Einsichten nicht empirisch; was nur als allgemeine Bedingung der Erfahrung eingesehen werden kann, ist eine transscendentale, nicht aus Erfahrungen selbst ableitbare, sondern diese selbst allgemein beurteilende Erkenntnis.

Kant opfert nichts von dem immer behaupteten Zwang mathematischer Lehren, wenn er sie nicht auf der Logik allein ruhen läfst; hier ist der Philosoph so oft mifsverstanden worden, als man auf Grund der logischen Möglichkeit andere als die Axiome Euklids behauptet oder nur als möglich hingestellt hat. Kant erklärt jenen Zwang nur anders und zwar zum ersten Male so, dafs die alten Zweifel an der Wirklichkeit der Aufsenwelt ebenso wie die philosophischen Chikanen gegenüber der Mathematik ihren Sinn völlig einbüfsen. Der Mathe-

matiker bestimmt a priori die Möglichkeit von Objekten im Raume und in der Zeit, er bestimmt durch seinen Verstand eine reine Anschauung nach den Begriffen der Gröfse und Eigenschaft (Gestalt), und diese reine Anschauung liegt aller empirischen notwendig zu Grunde. Nur für die in den Sinnen gegebene Welt hat unsere reine Vernunft konstitutive Prinzipien, und nur auf uns gegebene oder für uns mögliche Gegenstände beziehen sich alle Regeln, nach denen wir unserem Erkenntnisvermögen gemäfs urteilen.

Man lasse sich durch empirisch-psychologische Erwägungen nicht in dieser Aufgabe irreleiten. Alle Erscheinungen, die man hier erörtert, setzen für die Beurteilung Raum und Zeit schon voraus, wie sie von Kant erwogen werden. Es wäre keine Sinnestäuschung feststellbar, wenn nicht schon Gesetze des Raumes und der Zeit anerkannt würden. Man kann den empirischen Gebrauch apriorischer Begriffe und Formen beim Einzelnen wiederum empirisch untersuchen; aber man kann daraus nichts gegen diese Begriffe und Formen ableiten, weil man sich ihrer selbst schon immer notwendig bedient.

Raum und Zeit sind nicht Eigenschaften irgend welcher Dinge an sich, die unabhängig von unserer Sinnlichkeit dem Verstande gegenübertreten; unser Verstand bezieht vielmehr alle seine Begriffe auf Erscheinungen, d. h. auf Gegenstände, die im Raume und in der Zeit, also in unseren Sinnen anzutreffen sind. Und von Raum und Zeit hat der Verstand den Gegenstand loszulösen, wenn er ihn mit dem Metaphysiker als ein reines Gedankending denken will. Solchen Gedankendingen aber entsprechen keine möglichen Objekte. Weit entfernt, dafs diese von Kant ein- für allemal festgestellte Thatsache die Objekte unserer Erkenntnis in Schein verwandelte oder dafs auch nur ein solcher Unsinn aus Kantischer Lehre folgte, wird vielmehr durch sie zum ersten Male in der Philosophie klar erkannt, wie reine Mathematik möglich und wie durch sie der Gegenstand der Erkenntnis nach a priorischen Gesetzen bestimmbar ist. Man erörtert zuweilen das Problem, wie eine reine Sinnlichkeit mit der empirischen koinzidieren könne. Das erweckt das komische Bild des zerstreuten Gelehrten, der seine Brille auf der Nase hat und sie dennoch sucht. Mit der reinen, allgemein gültigen, notwendig mit uns verbundenen Anschauung ist eben die

Thatsache erklärt, dafs wir für die Erkenntnis der mathematischen Gesetze der empirischen Anschauung nicht bedürfen, dafs diese Gesetze von allen empirischen Unterschieden unabhängig und dennoch für alles gültig sind, was wir ihnen jemals einzuordnen vermögen.

Wenn wir, wie oben geschehen, von einem physikalischen Körper alles absondern, was ihn zu diesem bestimmten Körper macht, so bleibt der Begriff eines mathematischen Körpers. Aber hier behalten wir nicht den Begriff eines Begriffs, einer Verstandeshandlung, sondern den Begriff einer von allem Empirischen gesonderten, d. h. einer reinen Anschauung übrig. Es bleibt kein reales, an sich seiendes Objekt, ein geheimnisvolles Etwas, das für sich existierte und ein an sich seiendes Ding als erste materiale Grundlage möglich machte. Nur die Form eines möglichen Gegenstandes der Erfahrung bleibt übrig. Niemals hätte Kant bezweifelt, dafs wir zu dieser Abstraktion zeitlich nur nach gemachten Erfahrungen gelangen können. Aber seine Frage ist eben etwas tiefer liegend: Wie ist es möglich, dafs man jene Abstraktion nicht allein vollziehen, sondern dafs man sie in der Aufstellung einer sich beständig erweiternden Wissenschaft, der Mathematik, aufrecht erhalten und dennoch für alle möglichen Gegenstände der Erfahrung Gesetze a priori entwickeln kann? Für diese Frage kann allein die Kantische Antwort befriedigenden Aufschlufs geben. Und an ihr ist wesentlich Kantisch, dafs Raum und Zeit Bestimmbares und nicht Bestimmendes, dafs sie Anschauungen und nicht Begriffe, weder empirische noch allgemeine Verstandesbegriffe (wie Subsistenz und Inhaerenz), sind. Es bleibt bei jener Abstraktion weder eine geheimnisvolle Substanz noch eine Eigenschaft übrig, die der eine Körper auszieht, um sie bei der Ortsveränderung dem Nachfolger zu cedieren. Der Rest ist wirklich eine in Gedanken von aller Empfindung frei gedachte Anschauung, d. h. aber nichts als die Möglichkeit empirischer Anschauung. Die mathematischen Begriffe haben samt den mathematischen Grundsätzen nur sofern objektive Gültigkeit, als sie sich auf empirische Anschauungen beziehen können.

Die Mathematik hat sich auch ohne diese klare Einsicht entwickelt, und die „Chikanen“ einer „seichten“ Philosophie mit ihren bis auf den heutigen Tag ängstlich konservierten

kritiklosen Sorgen um die Gültigkeit der apodiktischen Sätze haben niemals vermocht, ihrem Fortschritt Einhalt zu gebieten. Aber wie gesagt, nicht über die keinem Zweifel unterliegende Mathematik, sondern über die nicht hinreichend konsolidierte Metaphysik soll entschieden werden. Wenn Raum und Zeit nur Formen der Sinnlichkeit sind, so kann man mit ihnen nicht mehr über alle Erfahrung hinaus wollen. Keine Metaphysik ferner, die mit bloſsen Begriffen operiert, kann sich auf Mathematik berufen, wenn für diese reine Erkenntnis ein Gegenstand als Inhalt nachgewiesen ist, der a priori dem Subjekt zugehört und für sich kein Dasein führen kann. Ein völlig unsinniger Gedanke, der Raum und Zeit zu an sich bestehenden Undingen und damit jede konsequente Auffassung der eigenen Vernunft unmöglich macht.

5. Aus Kants Lehre vom Raume und von der Zeit folgt seine Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen mit Notwendigkeit. Wir beurteilen und bestimmen nur, was in den Bannkreis des Subjekts eintritt, was wir im Raume und in der Zeit vor uns hinzustellen und in ihnen zu verbinden vermögen; die Dinge an sich aber, von unseren Sinnen befreite Wesen, können nicht voneinander unterschieden, also auch nicht bestimmt, d. h. erkannt werden. Wir haben kein Objekt ohne Raum und Zeit, d. h. ohne sinnlich feststellbare Unterschiede; jede empirische Erkenntnis setzt Raum und Zeit immer schon voraus, also sind Raum und Zeit apriorische Bedingungen der Objekte. Denken wir noch einen transscendentalen, unerforschlichen Grund der Erscheinungen und nennen wir ihn Ding an sich, so können wir freilich sagen: das Ding an sich liefert der Sinnlichkeit in der Empfindung den Stoff zu Anschauungen, unser Verstand aber hat es mit diesem Stoff und nie mit seinem Ursprung zu thun, er erhält von der Sinnlichkeit sei es reine oder ihnen notwendig gemäfse empirische Anschauungen, und sie allein bilden den Stoff für unseren urteilenden, durch Begriffe bestimmenden Verstand. Es tritt also kein für sich seiendes Ding in einen unmittelbaren Rapport mit unserem Verstande. Man sollte denken, dafs bisher keine Thatsache diese Lehre verleugnet und kein begründetes Bedenken dawider unsere Wirklichkeit anzutasten vermocht hätte. Was wir beurteilen, das ist unsere Vorstellung, und „alle Vorstellungen haben, als Vorstellungen,

ihren Gegenstand und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein". Aber wir kommen niemals auf ein Letztes, von dem wir sagen könnten: Hier haben wir nun den Urgrund aller Erscheinung, der auch unabhängig von unserer Sinnlichkeit in bestimmbarer Weise da ist. Immer finden wir in der Erkenntnis von Gegenständen „bloſse Verhältnisse", sei es der „Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung) und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sei oder was auſser der Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben". Zum Ding an sich gelangen wir auch bei der Bestimmung des eignen Gemüts nicht. In dem reinen Selbstbewuſstsein ist nichts Mannigfaltiges gegeben; die Art, in der es gegeben wird, ist für innere Erscheinungen der äuſseren Sinnlichkeit analog und kein *selbstthätiges* Hervorbringen durch eine intellektuelle Anschauung. Körper und Seele sind Erscheinungen, d. h. in den Sinnen Gegebenes; was sie an sich, d. h. gegenüber einem nicht auf die Sinne eingeschränkten Verstande sein mögen, wissen wir nicht. Es läſst sich durch keine theoretische Spekulation herausbringen, ist aber auch für das Wissen von keinem Interesse.

Wir können so weit denken, wie es die Philosophie jederzeit gethan hat, aber die Gedanken finden nichts mehr, dessen sie sich zu bemächtigen imstande wären, sie sind mit sich allein. Was wir vermöge *reiner Sinnlichkeit* im mathematischen Begriffe bestimmen können, läſst sich in empirischer Sinnlichkeit konstruieren und ist niemals ein *bloſses* Gedankending. Was aber nicht in empirischer Sinnlichkeit gegeben werden und auch nicht in einen Zusammenhang mit unserer Wahrnehmung treten kann, ist kein Objekt für uns und kann es niemals werden. Das Wesen solcher übersinnlichen Dinge kann man ganz auf sich beruhen lassen, in der Erkenntnis unserer Wirklichkeit wird danach niemals gefragt; hier findet sich hinreichende Arbeit, und das Wissen findet keine Schranke.

Schon mit Kants *transscendentaler Ästhetik*, der Lehre von einer reinen Sinnlichkeit, auf der alle mathematische Erkenntnis beruht, ist Kants Urteil über die dogmatische Metaphysik entschieden. Nicht ohne zwingenden Grund

steht diese Lehre an der Spitze aller Untersuchungen. Wir schauen mit den Sinnen an und denken mit dem Verstande. Das sind verschiedene, wenn auch immer verbundene Leistungen des Erkenntnisvermögens, die von einer Theorie der reinen Erkenntnis nach ihrem Anteil zu scheiden sind. Wir haben alle Ursache, uns bei allen Begriffen von Gegenständen zu fragen, ob sie vor den Sinnen verknüpft sind oder nur vor dem Verstande. Kant nennt das eine transscendentale Reflexion, eine Überlegung, die seine Vorgänger versäumt oder in irriger Weise angestellt haben. Eine Verwechslung der Reflexionsbegriffe hat Leibniz verleitet, nach Prinzipien für Verstandesdinge zu suchen, da er den eigenen Anteil an der Erkenntnis von Erscheinungen lediglich im Verstande begründet sah. Die Erscheinungen, alles, was Gegenstand der Physik ist, glaubte er von den Fesseln der Sinnlichkeit frei, d. h. an sich durch den Verstand erkennen zu können, er übersah, dafs in den Sinnen ursprüngliche Bedingungen liegen, die den Verstand nicht etwa verwirren, sondern ihn selbst erst als ein erkennendes Vermögen möglich machen. Die Sinne schränken den Verstandesgebrauch auf mögliche Objekte ein; sie allein können ihm objektive Bedeutung verschaffen. Auch Leibniz vertritt die Idealität von Raum und Zeit, aber bei ihm ist die Stelle verfehlt, die er ihnen anweist. Er kann als dogmatischer Rationalist in ihnen nur Verhältnisbegriffe sehen, durch die eine Gemeinschaft (Wechselwirkung) und eine Aufeinanderfolge von Gründen und Folgen gedacht wird; Leibniz „dachte sich den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände"; er „intellektuierte" also Formen der Sinne und bemerkte nicht, was erst Kants Reflexion entdeckt. In einer ursprünglich gesetzmäfsigen Sinnlichkeit wird uns ein jeder Gegenstand gegeben. Wir haben nicht die Fähigkeit, diesen Gegenstand von ihr frei zu denken, ohne ihn selbst als erkennbares Objekt zu vernichten.

Die Anschauung geht dem Denken, das Bestimmbare seiner Bestimmung voraus. Raum und Zeit sind vor dem, was in ihnen angetroffen werden kann, ein Vorzug, der nicht zeitlich, sondern transscendental ist. Transscendental aber heifst nicht, wie schon bemerkt wurde, eine Erkenntnis des Gegenstandes selbst, sondern eine Einsicht, die sich auf die allgemeine

Möglichkeit eines jeden Gegenstandes, wie er auch als ein besonderer beschaffen sein mag, beziehen soll. Die transcendentale Reflexion ist der blofs logischen entgegengesetzt. Diese geht nur auf den Gedanken und setzt den Gegenstand schon voraus, jene fragt nach seiner Möglichkeit selbst. Wie die Physik bei ihren Untersuchungen und Feststellungen davon absieht, wo ihre Erscheinungen sich abspielen und welche nebensächlichen Umstände sie jeweils begleiten mögen, so sieht die Erkenntniskritik von allen empirischen Unterschieden kraft ihrer allgemeinen Aufgabe ab. Auf andere Weise war und ist diese Kritik nicht möglich. Und man sieht auch, dafs sie in erster Linie die Metaphysik und nicht die Physik mit dem unumstöfslichen Resultate belehren will. Giebt es keinen bestimmbaren Gegenstand, der nicht im Raume oder in der Zeit wäre, so kommen Raum und Zeit unseren Gegenständen als Erscheinungen notwendig zu. Man kann sich keine Vorstellung davon machen, dafs Raum und Zeit nicht wären; aber man kann von dem in ihnen gegebenen Inhalt absehen, ohne mit dieser Abstraktion selbst die Bedingungen eines Gegenstandes zu vernichten. Beweis: die Mathematik, die sich nur um räumliche und zeitliche Beziehungen bekümmert und dennoch Erkenntnis liefert.

6. Verhält sich das erkennende Subjekt in jeglicher Art der Anschauung rezeptiv, so ist dagegen alles Denken Handlung, Spontaneität oder, wie Kant sich ausdrückt, Funktion, die immer reine oder empirische Anschauung voraussetzt, wo erkannt werden soll. Raum und Zeit sind Anschauungsformen und nicht Funktionen. Man halte das auseinander wie Rezeptivität und Spontaneität. Das Denken besorgt der Verstand, von dem Kant als oberstes Erkenntnisvermögen mit besonderen Leistungen die Vernunft scheidet. Im Gebrauche des Wortes Vernunft ist bei dem Schriftsteller immer leicht zu ersehen, wo er diesen Terminus in allgemeiner und wo er ihn in jener besonderen Einschränkung verwendet.

In der Lehre vom Verstande stellt der Philosoph fest, was menschlicher oder vielleicht allgemeiner, was ein auf sinnliche Anschauung angewiesener reiner Verstand zu leisten vermag. Niemand hat wohl bisher bestritten, dafs der Verstand eine notwendige Erkenntnisbedingung ist. Eine solche

ausdrückliche Anerkennung des Verstandes könnte geradezu lächerlich erscheinen, wenn es nicht gerade die Kategorienlehre wäre, die beständigem Spotte voreiliger Kritik preisgegeben scheint. Hat aber der Mensch Verstand, so mufs sich völlig unabhängig von der Entwicklung des Einzelnen und der Gesamtheit angeben lassen, welche Leistungen man ihm in der Erkenntnis zusprechen darf. Diese Funktionen, letzte nicht weiter spaltbare Akte unseres Denkens, denen weder etwas Empirisches noch ein anschaulicher Inhalt zukommen kann, müssen sich in endlicher Zahl vorfinden, wenn auch von ihnen ein unendlich vielfacher Gebrauch im einzelnen möglich ist. Sie müssen sich in allem auf Erfahrung angewandten Denken vorfinden, aber man kann sie nicht empirisch erwerben. Man setzt sie immer schon voraus, wo auch Erfahrung anhebt.

Schon die Thatsache der formalen, nur auf Ordnung der Gedanken abzweckenden Logik legt hier ein vollgültiges Zeugnis ab; Kant ergänzt sie durch eine Logik des verbindenden Denkens, eine Logik der Synthesis, die auf die Handlungen des Verstandes acht hat, durch die wir Vorstellungen erwerben und mit einander verknüpfen. Die analytischen Operationen, die im Vergleich der Vorstellungen zu Begriffen führen, die Ordnung, die im analytischen Urteilen und Schliefsen die Deutlichkeit der Erkenntnis fördert, sie setzen schon eine Thätigkeit des Verstandes voraus, die Kant mit dem Namen der Synthesis bezeichnet. Das Mannigfaltige der Anschauung — eine Abstraktion sowohl im Sinne der reinen Faktoren Raum und Zeit als mit Rücksicht auf einen empirischen Inhalt — mufs erst vom Verstande durchgenommen und zur Einheit des Bewufstseins verbunden, vereinigt werden, ehe der Verstand es in analytischer Weise ordnen kann. Verbindung und Ordnung, Synthesis und Analysis sind verschiedene, aber doch die Funktionen ein und desselben Verstandes.

Was lehren uns nun alle Denkformen, diese Vorstellung von leeren Verstandeshandlungen, denen ein jeder Inhalt genehm ist? Geben sie nicht einen Begriff vom Verstande selbst, wenngleich man ihn nur in Gedanken isolieren kann? Ohne zeitlich vorhergehende Erfahrungen würde kein Mensch jene Formen aufzustellen vermögen. Das ist nicht allein

unbedingt richtig, sondern auch von Kant niemals bestritten worden. Er lehrt ja gerade, dafs Anschauen und Denken notwendig verbunden sein und sich immer auf mögliche Erfahrung beziehen müssen, wenn von Erkenntnis die Rede sein soll. Eine solche Lehre ist aber gar nicht möglich, wenn nicht Erfahrung vorausgegangen ist. Man lese doch nur aufmerksam die ersten Worte der Kritik: „Dafs alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübnng erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heifst? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.“ Das Empirische ist nach Kant überhaupt die Bedingung für die Anwendung des Intellektuellen; das aber nimmt uns nicht das Recht, die Faktoren, die den Inhalt der Erkenntnis betreffen, von solchen zu scheiden, die nur zu ihrer Form gehören. Unsere reine Anschauung mufs sich auf empirische, unser Denken mufs sich auf Anschauung und auf Gegenstände in ihr beziehen können, wofern Erkenntnis zustande kommen soll. Wofern nun die Erfahrungsurteile und inhaltsvolle Urteile überhaupt unendlich verschieden und nach ihrem Inhalt zufällig sind, so wird man nicht sagen dürfen, dafs man jene Formen allgemeinster Natur von den Erfahrungen habe, sondern man wird umgekehrt behaupten müssen: es ist ein allgemeiner Verstand, der sich in allen Urteilen vorfindet, dessen Formen also immer in den Urteilen wiederkehren müssen. Wann wird man einmal restlos einsehen lernen, dafs man a priorische Formen als Bedingungen zu gewissen Leistungen behaupten darf, auch wenn man sie ohne diese Leistungen, in denen sich noch andere Bedingungen erfüllen müssen, nicht haben würde? Im Grunde verfahren wir ja niemals anders, wenn wir durch Absonderung, durch Abstraktion, irgend einen Gegenstand für sich betrachten, der isoliert vielleicht gar nicht möglich, also immer mit anderen Elementen verbunden ist, die unser Interesse mitzuerwägen gerade verbietet.

Wenn man will, so geht die Kritik nur auf alle die Fälle, in denen unsere Abstraktion noch die Erkenntnis wenigstens eines möglichen Gegenstandes zuläfst. So war die in der Mathematik vorliegende Abstraktion nicht allein erlaubt, sondern auch fruchtbar, weil sie sich auf einem möglichen empirischen Gebrauch bezieht. Diese Abstraktion war um deswillen möglich und sie war notwendig; ohne sie hätten wir keine Mathematik als Wissenschaft. Ebenso ist die Isolierung des reinen Verstandes in einer allgemeinen Logik erlaubt, weil sie sich auf alles Denken bezieht. Aber man mufs von den Isolationen nicht mehr verlangen, als sie bieten können. Die angewandte Mathematik giebt nur sofern Gewähr, als der jeweils vorliegende Gegenstand ihren besonderen Sätzen gemäfs ist. Das zu entscheiden ist eine Sache der Urteilskraft, des gesunden Verstandes; er hat zu befinden, ob den Formeln das Objekt entspricht, auf das ich sie gerade anwende. Reine Mathematik ist von objektiver Gültigkeit, weil sie sich jederzeit einen Gegenstand geben, d. h. weil sie ihre Begriffe wirklich machen, konstruieren kann. Die allgemeine Logik giebt nur Formen des richtigen Denkens überhaupt, den Gegenstand selbst richtet und beurteilt sie nicht; ihr ist eben jeder Gegenstand genehm, wofern er nur nicht schon im Begriffe widersprechend gedacht, d. h. undenkbar ist. Sofern stellt sie oberste Bedingungen, aber sie giebt keine Kriterien objektiver, sondern nur logischer Wahrheit.

Zugestanden nun, dafs ein Denkvermögen mit Formen, in die ein jeder Inhalt hineinpafst, nicht diesem Inhalt, sondern dem denkenden Subjekt zugesprochen werden mufs, so ist nicht ein jedes Denken zugleich ein Erkennen. Nicht jeder Gedanke bestimmt einen wirklichen oder auch nur einen möglichen Gegenstand, auch wenn dieser Gedanke den Regeln unseres Denkens gemäfs ist. Aber alles Erkennen ist unzweifelhaft immer ein Denken. Das Erkennen für sich, d. h. allgemein gedacht, bedeutet das reine Denken eines möglichen, d. h. eines beliebigen Gegenstandes, sofern er erkannt, d. h. als ein Objekt bestimmt und von anderen unterschieden werden kann. Er soll sich sofern von einem blofsen Hirngespinst unterscheiden.

Denken und Erkennen bedeuten beide so viel als Urteilen, aber das Erkennen ist ein Denken, das seinen Gegenstand

durch Begriffe, d. h. durch Prädikate möglicher Urteile für jedermann, d. h. objektiv bestimmen will. Im Begriffe vereinigen wir verschiedene Vorstellungen zu einer einzigen; wir bringen diese Vorstellungen zur Einheit unseres Bewufstseins, das nun jene mannigfaltigen Vorstellungen in einer einzigen Vorstellung denkt (begreift). Im Urteil beziehen wir verschiedene gegebene Vorstellungen auf einen Gegenstand, wir erkennen den Gegenstand mittelbar durch Vorstellungen, indem wir einen Begriff, der für viele gilt, eben auf diesen Gegenstand beziehen. Begriff und Urteil sind für sich betrachtet Handlungen, Funktionen des Verstandes, durch die Einheit des Verstandes in bestimmter Weise gedacht wird.

Kant zeigt uns nun, wie eine jede Handlung des Verstandes auf ein Urteil zurückgeführt werden kann. Der Begriff bedeutet sofern nichts anderes als das Prädikat zu einem möglichen Urteile. So viele Arten es giebt, zu urteilen, d. h. durch Begriffe einen Gegenstand zu erkennen, so viele Arten mufs es auch geben, die Einheit des Verstandes in unsere Anschauungen zu bringen. Mit anderen Worten: Die Formen des Urteils und die Formen aller Begriffe des Verstandes stellen uns dieselben Verstandeshandlungen allgemein vor. Sie lassen sich nicht auf einfachere Formen reduzieren; sie sind nicht von Anschauungen bestimmter Art abgezogen, sondern umgekehrt, dafs wir bestimmte, in der Einheit des Begriffs zum Bewufstsein gebrachte Vorstellungen haben können, verdanken wir dem Verstande, der in jedem möglichen Gegenstande ebensowohl von uns stillschweigend mit vorausgesetzt wird wie die reine Anschauung selbst, in der er gegeben werden kann.

Wenn man die Formen des Urteils als Verstandesleistungen bezeichnen darf, so sind es auch die Begriffe, durch die wir sie unterscheiden. Von jenen ist jeder Inhalt abgeblendet; es kann sich also auch kein empirischer Zusatz in den Begriffen mehr vorfinden. Die Kantische Kategorienableitung ist apodiktisch und jeder Zweifel ist mifsverständlich.

In jenen Urteilsformen, die wir eben durch so viele Momente des Denkens zu unterscheiden pflegen, als es ihrer überhaupt giebt, erschöpfen sich die Leistungen unseres reinen, d. h. für alles Denken und Erkennen mafsgebenden Verstandes. Die Tafel der im Verstande entspringenden Urteilsformen war

für Kant als ein uralter Besitz der Logik gegeben. Wer einzusehen vermag, daſs dieser Besitz kein blanker Zufall, sondern zum Denken und Erkennen notwendig ist, hat sich auch der Kantischen Kategorienlehre gefangen zu geben. Wer beständig von seinem gesamten Verstande, also von allen seinen Funktionen Gebrauch macht, der darf um deswillen nicht verbieten, daſs man sie sondert, soweit das möglich ist. Man mache sich nur einmal klar, daſs man selbst die Verpflichtung hat, seine Begriffe zu bestimmen. Solange man die Leistungen des Verstandes nicht angeben kann, hat man seine Natur nicht bestimmt. Hier kam es also darauf an, zu wissen, was dem Verstande ursprünglich und nicht der Anschauung eigen ist, und die Untersuchung war nötig, um die Verstandesbegriffe und die aus ihnen entspringenden Grundsätze des Verstandes, synthetische Urteile a priori, einmal als von objektiver Gültigkeit, fürs andere aber als solche zu erweisen, die nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung Sinn und objektive Bedeutung haben.

7. Jene Urteilsformen der formalen Logik setzen, wo man sie auch in der Erkenntnis anwendet, schon auf Begriffe gebrachte Vorstellungen voraus. Sehen wir von dem Einzelinhalt der Vorstellungen ab, so bleibt nichts als der Gedanke an ein Mannigfaltiges der Anschauung überhaupt, in das der Verstand synthetisch seine Einheit hineinträgt. Diese reine Synthesis, die für alle unsere Vereinigung des gegebenen Mannigfaltigen gedacht werden muſs, giebt also den reinen Verstandesbegriff. Tausendfältig beim Einzelnen und bei allen nach dem Inhalt verschieden, ist diese Synthesis immer nur so weit zu sondern, als es Momente des Denkens giebt. Sie ist wirksam, wo der Mathematiker den reinen Raum a priori und wo jedermann seine empirischen Anschauungen denkend bestimmt. Der Mathematiker findet seine Formen nicht im Raume, sondern umgekehrt, er bestimmt sie a priori nach Begriffen, und er kann das nur, wenn ihm sowohl die Anschauung a priori gegeben und die hier als Elemente des Verstandes allein in Frage kommenden Begriffe der Gröſse und Qualität ursprünglich zu eigen sind. Man hat nicht erst den Begriff der Gröſse, den von Gestalten im Raume und die Anschauung überhaupt in Erfahrungen zu suchen, sondern man bringt das alles schon mit, wenn man Mathematik treiben will. Der Lehrer setzt

das alles bei seinen Schülern voraus, wenn er sie zu unterrichten beginnt, und er ist nicht einmal in der Lage, seine Begriffe durch reine, ihnen völlig adäquate Konstruktionen deutlich zu machen. Dennoch verlangt er vom Schüler, dafs er ihn versteht, und was Lehrer und Schüler im Unterrichte eint, kann nichts anderes sein, als die gemeinsame Form der Anschauung und die Möglichkeit, sie durch Begriffe zu bestimmen.

Es ist derselbe Verstand und es ist dieselbe Leistung des Verstandes, lehrt Kant, die verschiedene Vorstellungen in einem Urteil vereinigt, die auch der Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit giebt. Diese Lehre rechtfertigt die besonders aufgestellte Erkenntnistheorie, sofern sie die spontane, von uns kaum bemerkte Thätigkeit der Einbildungskraft entdeckt, die nicht blofs in der Reproduktion von Vorstellungen, sondern schon mit aller Auffassung der Wirklichkeit immer verbunden ist. Wir kommen hierauf zurück. Schwierigkeiten macht die abstrakte Form der Darstellung und das Ansinnen, zu trennen, was bei uns immer verbunden ist. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Wir haben immer beides vereint, denn wir denken immer zugleich, wenn wir mit Bewufstsein anschauen. Aber wenn auch der Verstand selbst sich nicht wegdenken läfst, so können wir doch von jeder Anschauung abstrahieren, und das heifst weiter nichts als: wir können Verstandeshandlungen für sich denken, wie es in der allgemeinen, für die richtige Abstraktion eines reinen Verstandes zeugende Logik immer geschehen ist. Die Kritik ist nur zu dem Zwecke geschrieben, uns auf die Täuschung aufmerksam zu machen, die sich mit diesem leeren Denken verbindet, wenn man mit dem formalen Verstande allein ein Urteil über Dinge wagt, die in keiner Erfahrung gegeben und also auch nicht durch jene Begriffe allein erkannt werden können. Wie man mit sinnlichen Formen der Anschauung die Erfahrung nicht überfliegen und das an sich Seiende also nicht als räumlich und zeitlich sich vorzustellen versuchen soll, so ist es auch verlorene Liebesmüh, mit reinen Verstandesformen dahin auszuschweifen, wo diese reinen Verstandeshandlungen so rein bleiben müssen, wie sie nun einmal für sich sind.

Die Schwierigkeiten des Verständnisses, die sich anfangs jenem Gedanken einer notwendigen Korrespondenz zwischen Urteilsformen und Verstandesbegriffen entgegenstellen, heben sich, wenn man nur an den alltäglichen Gebrauch sich erinnern will, den man mit ihnen unwillkürlich verbindet. Wenn die Urteilsformen sich nach der Gröfse des Umfangs, der logischen Qualität (der Eigenschaft), nach dem Verhältnis (der Relation) der logischen Elemente und nach dem Verhältnis der Aussage zu unserem Denken selbst scheiden lassen, so sind es dieselben Momente des Denkens, unter denen wir jeweils irgend welche gegebenen Anschauungen durch Begriffe bestimmen. Kein möglicher Gegenstand bietet andere Bestimmungsmöglichkeiten, als die der Gröfse (des irgendwie durch eine Einheit, durch ein Mafs bestimmten Umfangs), der Eigenschaft, der Verhältnisse und der Beziehung, die der Gegenstand zu unserem Erkenntnisvermögen selbst beansprucht. Diese Bestimmung der Kategorieen nach ihrer Anzahl ist eine mathematische, und es ist begreiflich, dafs ihr Entdecker über sie besondere Genugthuung empfand. Überlegene Weisheit hat die Kategorieen als blinde Fenster bezeichnet; sie sind so durchsichtig, dafs man Mühe hat, sie zu bemerken, und dabei ist der Kantische Gedanke so einfach, wie es alle grofsen Entdeckungen sind; sie entziehen sich leicht darum dem Blicke, weil sie uns gar so nahe liegen. Wir begreifen das frohe εὕρηκα, mit dem der Philosoph den Gedanken begrüfst haben mag, so schwer es dem Leser auch zunächst wird, dem grofsen Manne zu folgen. In dieser Kategorieenableitung liegt die Möglichkeit, mit Sicherheit zu lehren: Ein Gegenstand ist in objektiver Weise nur dann erkennbar, wenn er in der Anschauung gegeben und nach reinen Verstandesbegriffen bestimmt werden kann. Wo diese Bestimmung sich als sinnlos verbietet, da hat auch unser Verstand ein Ende, d. h. da können wir auch nichts mehr verstehen. Das mag bedauerlich sein, aber die Klage ist so unnütz, wie die Einsicht auch in die Grenzen unseres Könnens wertvoll ist.

8. Es ist nun gar kein Wunder, dafs jene Beziehung zwischen formal logischen und den beim Erkennen geübten Verstandesleistungen besteht. Wovon sollten denn jene Urteilsformen schon in aller Frühe philosophischer Betrachtung abstrahiert sein, wenn nicht von inhaltsvollen Urteilen? Unser

Verstand mufs erst einen Inhalt gedacht haben, ehe er sich daran wagen konnte, von diesem Inhalt zu abstrahieren. Unter allen Umständen ist Erfahrung die erste Erkenntnis, die sich uns zeitlich bietet. Man mag auch in einer empirischen Mathematik lange herumgetappt haben, bis man bemerkte, dafs man hier der Erfahrung nicht erst bedürfe. Überhaupt ist alles Wissen älter, als die Frage nach seinen Elementen und die nach seiner eigenen Möglichkeit.

Und so ist es auch begreiflich, dafs die genaue und peinliche Rechenschaft, die sich die Philosophie durch Kant über das eigene Erkenntnisvermögen giebt, sehr lange auf sich hat warten lassen. Diese Arbeit konnte nicht anders geleistet werden, als unter Einwirkung der Idee einer zum Erkennen bestimmten Vernunft, die der Fragestellung ein richtiges Geleise gab. Man befreie sich nur einmal von dem alleinseligmachenden Problem der Entwickelung der Fähigkeiten im Einzelnen und in der Gesamtheit. So nützlich es sonst wohl sein mag, hier kann es nichts leisten. Es liegt in allen Zweifeln an der kritischen Methode nur ein Mangel der Reflexion oder eine falsche Vorstellung vom Apriori. Erkenntnis, die jedermann anerkennen soll, kann — allgemein gesprochen — nur auf eine Weise wirklich sein, jene Entwickelung aber als solche ist zufällig und von besonderen Verhältnissen abhängig. Die Begriffe des Verstandes aber sind ebenso notwendig, wie der Zwang, den uns die eigene Anschauung auferlegt; ist Erkenntnis wirklich, so kann sie als solche nicht von zufälligen, für das erkennende Subjekt anders denkbaren Bedingungen abhängen. Enthält unsere Auffassung der Dinge im Einzelnen Irrtum, so ficht das die allgemeine Beurteilung in den formalen Bedingungen nicht an. Ohne formale Kriterien der objektiven Wahrheit aber ist keine Erfahrung, am wenigsten wissenschaftliche, denkbar. Wissenschaftliche philosophische Kritik überhaupt wäre ohne sie so sinnlos, wie sie es nicht selten ohnedies ist, wenn nur die Person des Kritikers redet.

Kant holt in seiner Kritik nur nach, was die Logiker durch Jahrtausende versäumten. Sie haben bei ihren allgemeinsten Abtraktionen den Gegenstand des Denkens selbst in seiner unauflöslichen sinnlichen Verbindung mit dem Subjekte aus den Augen verloren. Für das bestimmbare Objekt hat sich

das Subjekt samt seinen Erkenntnisbedingungen immer mitzudenken. Das Subjekt setzt sich nicht selbst, und es stellt sich auch kein Nichtich gegenüber; aber es findet sich samt dem äufseren Objekt unter Bedingungen vor, von denen es sich nun einmal nicht durch den Gedanken zu befreien vermag. Es tritt in eine Welt ein, die es zu erkennen vermag, weil es mit Sinnen, einem Verstande und mit Vernunft ausgestattet ist, die sich alle an zufälligen Objekten entwickeln, aber sich mit einem Zwange geltend machen, von dem es sich nicht frei machen kann und in dem es sich mit allen anderen, vernünftigen Menschen einig weifs. Nun kommt ihm die Einsicht freilich spät: Alle spekulative Vernunft kann nichts ausrichten, als die Möglichkeit der Erfahrung zu verstehen und einzusehen, wie in die Gesamtheit der Erfahrungen eine Einheit hineingetragen wird, zu der die Vernunft selbst uns rät. Man kann nur das a priori erkennen, was selbst als unser Anteil in den Erfahrungen liegt. Eben deshalb darf man aber auch nicht von apriorischen Bedingungen abstrahieren, ohne die Möglichkeit des Gegenstands selbst aufzuheben. Kant inventarisiert die Bedingungen der Erkenntnis, damit man sich darüber vergewissern könne, wo sie fehlen.

Während die vorkantische Philosophie mangels einer transscendentalen Überlegung für ihre logischen Gesetze jeden nur möglichen Gegenstand, sofern er ihnen nur nicht zuwider war, zulassen mufste, fafst Kants transscendentale Logik den Gegenstand selbst nach seiner realen Möglichkeit ins Auge. Es giebt keine Erkenntnis ohne einen Gegenstand, der erkannt, bestimmt nnd von allen anderen unterschieden wird. Alles aber, was in den Bannkreis des Subjekts eintritt, wird eben dadurch erst ein Objekt, dafs es eben angeschaut und in der Anschauung als bestimmt gedacht werden kann. Alle die Akte des Denkens, durch die ein Gegenstand bestimmt werden kann, sind so viele notwendige Bedingungen, und zwar die einzigen, die wir als solche einzusehen vermögen. Alle unsere Erkenntnis ist eine mittelbare, d. h. durch die Sinne bedingte; ihre Formen sind relativ auf Erkenntnis notwendig, wie es auch die Gedankenformen sind. Kein Erkenntnisvermögen kann uns an sich betrügen, der Irrtum und die Täuschung entsteht erst, wenn wir nicht auf die formalen Bedingungen eines jeden einzelnen acht haben und nicht trennen, was auf

Rechnung der Sinne, was auf die des Verstandes kommt, die in der Abstraktion zu scheiden, in Wirklichkeit aber immer verbunden sind. Der reine Verstand, dem der dogmatische Metaphysiker Dinge an sich unmittelbar gegenüberstellt, denkt noch nach seinen reinen Verstandesbegriffen, aber er kann nun mit ihnen nichts mehr verstehen. Er kann nur noch nach bloſsen Begriffen, d. h. transscendental unterscheiden; dabei bemerkt der dogmatische Philosoph nicht, daſs in diesen Unterschieden Verstandeshandlungen sich trennen, durch die man dann unterscheidet, wenn etwas Bestimmbares gegeben ist. — Eine Übereinstimmung unseres Denkens mit einem schlechthin vom Subjekt losgelösten Sein wird häufig und fast trotzig gefordert, obwohl sie nicht verständlich ist. Wie alle anderen Kategorieen hat auch die des Daseins nur einen bestimmten Sinn, wenn sie auf einen Gegenstand der Erfahrung bezogen wird. Die Erfahrung ist aber ein vom Subjekt abhängiges Produkt; was in ihr erkannt wird, ist also nicht an sich existent. Das Sein besteht nicht im Wahrgenommenwerden; aber wir erkennen nur unsere Wirklichkeit. Das an sich Seiende geht keine Erkenntnis etwas an. Läſst sich eine Koinzidenz von Denken und absolutem Sein weder behaupten noch verstehen, so ist die notwendige Übereinstimmung der Denkformen und der Formen des Erkennens einerseits und ihre Anwendung auf einen ihnen gemäſsen empirischen Inhalt vollkommen begreiflich; für eine Erkenntniskritik sind jene das Einzige, was der Untersuchung Handhaben giebt. Wo wir auch das absolute Sein zu denken versuchen, da beschreiben wir nicht daſs Unerfaſsbare, sondern den eigenen reinen Verstand. Geistreiche und dunkle Phantasien versuchen immer wieder das Wesen des Ansichseins zu erfassen. Aber hier affektiert unbescheidener Menschenwitz ein Wissen, wo die Ahnung und Mutmaſsung nur durch das Drängen einer unbefriedigten Vernunft entschuldigt wird. Die vorkantische Metaphysik beschrieb unter dem stolzen Titel einer Ontologie Momente des Seins; die nachkantische, die sich auf den von Kant bewegten Wogen schaukelte, sah die an sich seiende Welt durch den Nebel mystischer Vorstellungen. Momente des Denkens und Erkennens aber beziehen sich nur auf unsere Wirklichkeit, die uns durch die Sinne gegeben und in der an lösbaren Rätseln, vernünftigen Aufgaben der Forschung,

kein Mangel ist. Eine Welt a priori zu konstruieren, können wir uns ersparen; es liegt nicht in unserer Aufgabe und in unserer Macht, wenn wir nur einmal verstanden haben, dafs jedes Apriori seine objektive Realität in der möglichen Erfahrung nachzuweisen und in der Erfahrung einen vorgefundenen, nicht a priori erzeugten Inhalt zu bestimmen hat.

Man kann leicht verstehen, wie die reine Anschauung den Gegenstand bedingt, sofern er uns gegeben wird. Diese Lehre hat gleichsam einen anschaulichen Charakter. In der Kategorieenlehre tritt uns aber der Grundgedanke der Kritik in seiner abstraktesten und seiner schwierigsten Ausführung entgegen. Man hat sich also vorerst darüber Klarheit zu verschaffen, dafs man a priori die Natur als Gegenstand der Erfahrung nicht ohne Irrtümer kritisch untersuchen kann. So gestellt führt das Problem leicht auf die Verwechslung von an sich seienden Dingen und Erscheinungen. Kant erforscht die allgemeinen, subjektiven Begriffe und Gesetze, unter denen Erfahrung als Erkenntnis formal möglich ist, um danach die Möglichkeit einer Natur zu bestimmen. Von dieser anderen Seite kommend, mufs man derselben Aufgabe gerecht zu werden vermögen, da unser erkennendes Bewufstsein jeder Erfahrung und also auch den Gegenständen, die sie umschliefsen kann, seine Bedingungen stellt. Es ist immer und bei jeglicher Erkenntnis mitzudenken; es kann sofern auch von seinen eigenen Bedingungen nicht absehen, als diese am Gegenstande notwendig beteiligt sind. Wie in letzter Linie die Erfahrung zu ihrem Inhalt kommt, das ist keine lösbare Frage. Man kann auch nie ergründen, wie man zu Raum und Zeit oder zu Verstand kommt. Wofern aber der erkennende Mensch sich selbst über die Thatsachen seines Bewufstseins Rechenschaft zu geben vermag, so mufs er von seiner Seite mit apodiktischer Gewifsheit entscheiden können, unter welchen formalen Bedingungen überhaupt ihm Gegenstände gegeben und unter welchen allein sie als bestimmte gedacht werden können. Kann er nur durch Kategorieen den Gegenstand als Objekt erkennen, so ist eben die Kategorie, durch die er Mannigfaltiges der Anschauung im Begriff zum Objekt nicht blofs für sich, sondern für jedermann vereinigt, eine notwendige Bedingung der Erfahrung und also auch des Objekts, das in ihr gedacht wird.

Der Metaphysik mufs diese Untersuchung vorhergehen, weil sie ohne Einsicht in die Natur ihrer bloſs formalen Begriffe in Versuchung gerät, von ihnen einen materialen Gebrauch zu machen; der Humeschen Skepsis mufste sie notwendig folgen, wenn die Vernunft ihr eigenes Vertrauen zurückgewinnen sollte. Das Beispiel der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft bürgt für die reine Vernunft, aber sie beide lassen sich nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung verstehen; beide Wissenschaften haben nur sofern Erkenntnisse, als man für sie Objekte voraussetzt, auf die sich ihre Lehren beziehen können. Mit der Frage: wie reine Erkenntnis möglich ist? soll also über Metaphysik entschieden werden. Die allgemeine, für die Beurteilung aller Erkenntnis, also auch der Metaphysik, mafsgebende Kritik hat diese Möglichkeit begreiflich zu machen, und wenn ihr das nur gelingt, indem sie den Gebrauch der reinen Vernunft auf sinnliche Bedingungen eingeschränkt zeigt, so verbietet sich der transscendentale, d. h. auf Dinge an sich erstreckte Gebrauch des Verstandes von selbst. Für diesen Gebrauch läfst sich die objektive Realität nicht beweisen, d. h. zur Einsicht bringen.

9. Die Kritik ist sofern zunächst eine Lehre von der Möglichkeit eines reinen, d. h. allgemeinen Objekts, bei dem naturgemäfs von jedem empirischen Sonderinhalt abzusehen ist. Im Grunde hat die Lehre vom Raume und von der Zeit die Entscheidung schon gefällt; aber sie hat die Frage nach der Möglichkeit der Verbindung, der synthetischen Verstandesleistung, noch offen gelassen. Die Ästhestik erörtert Raum und Zeit als Erkenntnisprinzipien, aus denen synthetische Sätze a priori begriffen werden können; sie giebt nur „eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung“ der kritischen Aufgabe und behält anderen Erwägungen die Frage nach der Synthesis selbst vor, die immer Sache des Verstandes ist. Für die Untersuchung des reinen Verstandes war aber notwendig vorauszusetzen, dafs er zur Verbindung schon ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung „vor sich liegen habe“. Im Begriffe der Verbindung liegt schon, dafs etwas verbunden wird, und es ist in der Kategorieenlehre nur die Frage, wie durch Synthesis eine Verknüpfung unserer Wahrnehmungen zur Erfahrung, eine objektive Einheit derselben durch Begriffe, hergestellt werden kann.

Der Kern der transscendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe ist sofern die Lehre von der transscendentalen Apperzeption, der synthetischen Einheit des Selbstbewufstseins, in dem auch das Mannigfaltige der Anschauung erst seine Einheit findet. Alle Vorstellungen müssen meine Vorstellungen sein, ich mufs sie in einem Bewufstsein zu einander hinzufügen können; der Verstand ist schliefslich nichts anderes, als die Einheit des Bewufstseins in dem Mannigfaltigen, das er eben denkend verbindet und immer wieder als ihm gehörig wiedererkennt. Erkennen, in bestimmter für jedermann gültiger Weise urteilen heifst im Grunde nur, gegebenes Mannigfaltige zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen, und dies objektive Urteilen hat so viel Arten, als es Formen, Funktionen, Verstandeshandlungen, d. h. aber Kategorien giebt, durch die wir eben die Urteilsformen um deswillen unterscheiden, weil sie nichts anderes bezeichnen als die besonderen Weisen der Verknüpfung im Verstande. Diese Verbindung kommt dem in der Anschauung Gegebenen nicht für sich zu, der Verstand trägt seine Einheit erst in das Mannigfaltige hinein, und wenn dies Mannigfaltige der Anschauung notwendig nur durch Denken zur Einheit des Bewufstseins gebracht werden mufs, wenn es ferner nur im Raume und in der Zeit gegeben werden kann, so kann nur auf so viel verschiedene Weisen ein Mannigfaltiges der Anschauung zur objektiven Einheit des Bewufstseins geführt werden, als es Kategorieen giebt. Steht somit alles Mannigfaltige der Anschauung unter der Kategorie, so ist in allen unseren Wahrnehmungen schon die Einheit, die wir mit den Anschauungen des Raumes und der Zeit notwendig verbinden müssen, wenn wir sie nicht in der transscendentalen Abstraktion als bloſse Formen denken, in denen verbunden wird. Im allgemeinen Gegenstande der Mathematik und in ihrer Abstraktion haben wir schon die Vorstellungen des Raumes und der Zeit zur Einheit gebracht, und ihnen mufs jede Wahrnehmung notwendig gemäfs sein. Wir können also unsere Wahrnehmungen, die nur im Raume und in der Zeit möglich, damit aber schon den Kategorien des Verstandes gemäfs sind, nur durch diese Verstandesbegriffe zur Erfahrung verknüpfen. Erfahrung bedeutet somit nichts anderes als die Anwendung der Kategorien auf unsere empirischen Anschau-

ungen; sie sind ein a priorischer Besitz, aber dieser leitet seinen Rechtsgrund nur aus dem einzigen Gesichtspunkte ab, dafs er zum empirischen, keinem Zweifel vernünftiger Menschen unterliegenden Gebrauche notwendig ist. „Erfahrung“ sagt Kant mit bestimmter Fixierung dieses Begriffs „besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewufstsein, sofern dieselbe notwendig ist.“

Das Resultat der Kategorienlehre ist also ein positives, sofern es für den Verstand nachweist, was ihm notwendig zugehört, es ist hinsichtlich der Metaphysik negativ, sofern es ihn auf den Erfahrungsgebrauch eingeschränkt zeigt. Gegenstände können uns nur in der Sinnlichkeit durch Anschauung gegeben und sie können nur in den Kategorien bestimmt gedacht werden. Anschauung und Begriff, Raum, Zeit und die Kategorien sind somit die Bedingungen der Erfahrung nach ihrer formalen Seite, sie sind somit die Konstituenten eines jeden möglichen Gegenstandes, sofern er erkannt werden soll. Man weifs damit von dem besonderen Objekt noch nicht, was dieses Objekt von jedem anderen unterscheidet; das zu bestimmen ist eben Sache des jedesmaligen Urteils, dessen empirischer Inhalt zufällig, d. h. anders denkbar, ist. Er kümmert uns auch hier nicht, wo nur in Frage ist, durch welche Begriffe Unterscheidung und somit Bestimmung möglich ist. Sieht man aber von aller, auch von der reinen Anschauung im Erkenntnisvermögen ab, so isoliert man den Verstand; man behält dann mit ihm nur den Gedanken an mögliche Objekte, ihre logische Form, nicht aber ein mögliches Objekt übrig. Der analytische Verstand, dessen Leistungen die formale Logik erschöpft, hat es nur mit der Ordnung und den Vergleichen der Vorstellungen zu thun, wenn sie schon erworben sind. Die transscendentale (synthetische) Logik beschäftigt sich mit den Begriffen und Urteilen von möglichen Objekten, die analytische mit möglichen Begriffen und Urteilen, deren Inhalt samt seiner realen Möglichkeit ihr gleichgültig ist; die Mathematik hat es mit möglichen Anschauungen zu thun, die sie nach willkürlichen selbst bestimmten Begriffen konstruieren kann, weil sie a priori des Raumes und der Zeit sicher ist.

10. Wenn nun der dogmatischen Metaphysik das wahre Wesen der Logik nicht minder als das der Mathematik und

ihres in den Sinnen allgemein gegebenen Gegenstandes entgangen war, so hatte sie mit den Verstandesbegriffen ein Spiel getrieben, dessen tiefe Begründung in der Vernunft der kritische Philosoph zugleich mit dem Scheine entdeckt, der uns der Ruhe vor metaphysischen Gaukelwerken zu berauben droht. Jene Kategorien erhalten nur einen Sinn, wenn man durch sie ein Mannigfaltiges der Anschauung zur Einheit bringt, d. h. wenn man einen Gegenstand möglicher Erfahrung bestimmt; sie werden sinnenleer, d. h. sinnlos, wenn man sie auf nichtsinnliche, vermeintliche Objekte anwendet. Das sinnenleere, nur gedachte „Objekt“ ist der problematische Gegenstand, der für eine unsere Einsichten über alle Erfahrung erweiternde Metaphysik übrig bleiben würde, er ist das Ding an sich. Wir haben die Fähigkeit, die Kategorien für sich zu denken, wie wir auch die leeren Formen der Urteile und überhaupt eine reine Vernunft in Gedanken abzusondern vermögen. Trotz allen Scharfsinns der vorkantischen dogmatischen Metaphysiker hat aber keiner von ihnen bemerkt, dafs man durch reine Kategorien zwar denken müsse, wenn man dem Gegenstande alle Sinnlichkeit ausgetrieben hatte, dafs man durch sie aber nichts Bestimmtes mehr zu denken vermöge. Wir sagen: der Ofen ist die Ursache der erhöhten Temperatur im Zimmer. Hier ist durch die Kategorie der Ursache eine Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen bestimmt. Was aber behaupten wir noch, wenn wir irgend eine Veränderung auf eine transscendentale (in die Dinge an sich verlegte) oder eine transscendente (aufserhalb der Dinge überhaupt wirkende) Ursache beziehen? Wir haben zur Bestimmung immer nur Wahrnehmungen, d. h. in den Sinnen Gegebenes, dessen wir uns bewufst sind, unser Urteil bezieht sich in objektiv bestimmter Weise niemals auf etwas, das nicht wahrgenommen werden könnte oder nicht mit der Wahrnehmung in einen Zusammenhang zu bringen wäre, und wenn die in den Wahrnehmungen gegebenen Vorstellungen objektiv zu verknüpfen sind, so suchen wir die allgemeinen Bedingungen für diese synthetischen Behauptungen in dem erkennenden Subjekt, nicht aber in einem Objekte, das von unserer Sinnlichkeit losgelöst eben kein Objekt mehr für uns ist. Was vermöchten wir ohne Beharrliches in der Anschauung von einer Substanz zu prädizieren, welche Bestimmungen vermögen wir über eine

causa sui zu treffen? Dafs die dogmatische Metaphysik mit den Verstandesbegriffen einen transscendentalen Gebrauch versuchte, beruhte auf einem Irrtume, den sie mit dem naiven Realismus gemein hat. Das gemeine Urteil bemerkt nicht, dafs es seinen Inhalt — den Stoff, die Materie des Urteils — aus Wahrnehmungen schöpft, und glaubt es mit Dingen zu thun zu haben, die dem Verstande unmittelbar und an sich gegenüberstehen; es gebraucht auch die Begriffe vom Raume und von der Zeit transscendental, d. h. es glaubt durch sie Eigenschaften an sich seiender, aufser der Sphäre des Subjekts befindlicher Wesen zu erkennen. Man übersieht, dafs man sich selbst immer in der Erkenntnis mitdenken mufs und dafs ohne das Subjekt nichts für sich Erkennbares übrig bleibt. Für dies naive Urteil ist die Kantische Einsicht gleichgültig, weil und sofern es immer nur mit Gegenständen möglicher Erfahrung sich befafst; erst der spekulierende Verstand will wissen, was er von den Dingen, sofern er vom Subjekt absieht, zu halten hat. Will er auf ihre Natur schliefsen, so bedient er sich eben derselben Begriffe, die er auch in der Erfahrung gebraucht.

Kein Zweifel, dafs der Metaphysiker den Gedanken an solche Dinge noch denken kann. Wie wären denn sonst metaphysische Versuche mit ihrem vermeintlichen Zwange möglich gewesen? Wenn man aber von sinnenfreier Gröfse, von intelligiblen Eigenschaften und Beziehungen in ähnlicher Weise spricht, wie man diese Begriffe auf in den Sinnen gegebene Gegenstände anwendet, so wird man nicht gewahr, dafs man entweder nichts Bestimmtes mehr denkt, oder dafs man Prädikate aus der empirischen Welt der Erscheinungen, d. h. aus unserer Wirklichkeit in eine sinnenfreie, intelligible, d. h. nur denkbare und eben deshalb unerforschliche Welt anthropomorphistisch überträgt. Wir verlangen in der Erkenntnis von einer jeden Ursache, dafs wir ihr eine Stelle in der Zeit anzuweisen, dafs wir sie durch Prädikate zu bestimmen, d. h. von einer jeden anderen zu unterscheiden vermögen. Das ist ohne sinnliche Merkmale nicht möglich, der Verstand ist ohne sie mit seinen Handlungen allein, er denkt noch ein Etwas überhaupt und gleicht dem Vogel, der im Käfig die Flügel spannt, aber über seine Schranken nicht hinaus kann. Jenes Etwas überhaupt kann er von keinem Etwas derselben

Art unterscheiden, und wenn er dieses Etwas von allem Erkennbaren absondert, so sagt er damit nur, welche Merkmale er an seinem Gegenstande nicht zu finden vermag. Er fällt immer nur limitative Urteile, die ihre Prädikate eingrenzen, aber den Begriff des Subjekts nicht vermehren. Das Ding an sich ist nicht im Raume und nicht in der Zeit, es ist nicht in möglicher Erfahrung. Sieht er aber diesen Gedanken völlig ein, so erwächst ihm die Einsicht der Kritik, dafs er mit seinem Erkennen auf der Grenze angelangt und weitere Bemühung nutzlos ist.

Wir bezweifeln nicht, dafs Dinge an sich gegeben sind und allen Erscheinungen zu Grunde liegen, aber damit behaupten wir eben, dafs sie nur an sich und nicht für uns gegeben sind. Für unseren Verstand sind sie Nichts, was zu erforschen bliebe, und keiner der theoretischen Versuche, über den jenseitigen Grund der Erscheinungen etwas auszuklauben, kann zu einem Erfolg führen. Nach der Kantischen Kritik stehen sie auf dem Niveau der Entdeckungen, die das perpetuum mobile oder die Quadratur des Zirkels herzustellen vermeinen. Es ist möglich, von allen empirischen Unterschieden abzusehen und damit die Möglichkeit eines reinen Objekts zu erwägen; eben das ist die Aufgabe der Kritik, die hier Möglichkeiten behauptet, die von der Erfahrung realisiert werden können. Wenn man aber auch von allen sinnlichen, d. h. räumlichen und zeitlichen Unterschieden überhaupt abstrahiert, so hat man im Begriffe eines Dinges überhaupt, das jede Sinnlichkeit ausstöfst, noch einen möglichen Begriff, aber keinen möglichen Gegenstand übrigbehalten. Von dieser Art ist z. B. die Leibnizsche Monade, wie oben bemerkt, ein völlig richtiger metaphysischer Begriff, dem man nicht anders innere Eigenschaften andichten könnte, als Leibniz das gethan hat. Aber Realität läfst sich einem solchen Begriff nicht verschaffen; logisch völlig einwandsfrei, bleibt nichts als das blanke Hirngespinst, das seine inneren Bestimmungen von unseren Vorstellungen und die Möglichkeit seiner Wirkungsmöglichkeit überhaupt, einer Gemeinschaft mit anderen Substanzen, durch eine von uns aus Gnaden unserer reinen Vernunft vorgesehene præstabilierte Harmonie erhält. Erkannt hat man aber auf diese Weise nichts.

Wer das Wesen der Dinge auf materialistische Prinzipien

zurückzuführen sucht, wie der dogmatische Atomistiker, begeht denselben Irrtum, wie sein spiritualistischer Gegner. Das Ansichseiende läfst sich so wenig mit unseren Begriffen erfassen, wie es auch ohne Widersprüche sich dann nicht mehr denken läfst, wenn man ihm Raum und Zeit als seine materialen Bedingungen anhaften läfst. Es hätte mehr philosophische Einsicht bedeutet, wenn man nicht leichthin über Kant hinweggeschritten wäre, aber das Bedürfnis des Einzelnen verlangt immer wieder, gegenüber dem Vorgänger seine Überlegenheit zu zeigen; und doch giebt es bessere Gebiete als das fruchtlose, dürre Feld metaphysischer Grübeleien. Bei aller Achtung vor Geist, Scharfsinn und vor einer staunenswerten Phantasie aller der Männer, die ihre Zeit mit sich fortgerissen haben, kann man geistreiche Irrtümer nur als das einschätzen, was sie sind. Für die unkritische Menge ist jener fascinierende Einfluſs, dem sie sich jeweils willen- und gedankenlos hingegeben hat, nicht schmeichelhaft, aber er ist leicht zu begreifen. Jedermann fühlt sich durch metaphysische Einbildungen selbst geschmeichelt. Will man aber alle menschlichen, metaphysischen Leistungen auf Rechnung der sich offenbarenden Vernunft setzen, so mag man erst sieben — es mag für „den Vater der Lügen“ dabei auch ein hinreichender Anteil übrig bleiben. Macht und Anhang des blödesten Aberglaubens stehen aber dem „metaphysisch groſser Männer“ nicht nach, und Kant mag nicht so unrecht haben, wenn er sagt, daſs um sie gemeiniglich viel Wind ist. War Kant im Recht, wenn er seiner Kritik das bescheidene Verdienst beimaſs, Irrtümer zu verhüten, was bleibt dann von jenen Versuchen, die nach ihm die Geschichte der Irrtümer mit neuem Material versorgen? Sie sind ja schon der „historischen Bedeutung“ verfallen, ehe sie das Licht der Welt erblickt haben.

Das Ding an sich ist ein Grenzbegriff, in dem alle Bestimmungsmöglichkeit für uns aufgehoben ist. Die Fähigkeit, dieses Gedankending mit seinen Phantasien auszuschmücken, oder die schier unverwüstliche Ausdauer, sich durch Vermutungen vom Jenseits Aufschlüsse ungehört und unbeantwortet zu erbetteln, mag einem jeden gegönnt sein — mit der Erkenntnis von Gegenständen haben transscendentale Erdichtungen nicht das mindeste zu thun. Einem Manne wie Kant gegenüber sich hier originaler Gedanken zu be-

rühmen, wäre sinnlos; an der nötigen Phantasie hätte es ihm nicht gefehlt. Wer indessen die Fehler mit dem kritischen Kantischen Auge sieht, der freut sich nicht mehr der schillernden Seifenblasen, auch wenn er „in Metaphysik verliebt“ wäre.

Ist denn nun aber das Ding an sich nicht der leibhaftige Rückstand der alten Metaphysik, die Kant glücklich überwunden hat? Gewifs: Kant bestimmt mit ihm den Begrift eines metaphysischen „Objekts“ und zeigt damit, wo unsere Einsichten am Ende sind. Es sagt sofern gar nichts mehr, als was uns so geläufig ist: Unsere Erkenntnis reicht nicht weiter, als unsere Sinne reichen, diese Erkenntnis zu kontrollieren. Und das Jenseitige haben wir nicht die Gedankenlosigkeit zu leugnen. Man kann es in bestimmter Weise ebensowenig bestreiten, als man es bejahen kann. Genug, dafs wir nach der kritischen Beurteilung unserer eigenen Fähigkeiten wissen, dafs es sich unserer Erkenntnis verschliefst.

Man hat hier und da Schwierigkeiten, die Idealität des Raumes und der Zeit zu verstehen. Wenn man nur bedenken wollte, dafs alle Versicherungen, mit denen man dafür anrückt, dafs z. B. der Raum den Objekten an sich zukommen müsse, oder wie wir jüngst als kühne Phrase gelesen haben, dafs er beim „Bau der Welt“ mitbeteiligt gewesen sei, eben denselben Argumenten entspringen, auf die Kants Lehre sich stützt. Gewifs, es ist uns durchaus unmöglich, noch etwas aufserhalb des Subjekts vorzustellen, wenn wir den Raum hinwegdenken. Es will ganz und gar nicht gelingen, und die Dinge bleiben vor und in unserem Bewufstsein immer, wie sie erscheinen, und weil dieser Zwang, der uns den Raum aufdringt, sowenig zu überwinden ist, als der Zwang geometrischer Sätze, hat man ein Recht, ihn dem Subjekt selbst als mit ihm notwendig verbunden und nicht an sich seienden Dingen, die wir nur denken, zuzusprechen. Es ist eine Schrulle, in der kein Korn, sondern ein Scheffel Überhebung steckt, wenn uns ohne einen an sich seienden Raum die Festigkeit der Welt Sorge macht. Der Gedanke will uns sogar nicht in den Sinn, dafs diese Welt ohne ein Unding von Raum existieren könne. Wenn wir damit sagen wollen, wir können sie ohne den Raum nicht mehr verstehen, so haben wir damit sehr recht, denn in der That, was sie ohne den Raum, d. h.

ohne uns zu bedeuten hat, das ist es, was wir mit Recht nicht begreifen. Wir können ja unsere Aufsenwelt nicht denken, ohne uns immer mit im Sinne zu behalten, die wir sie anschauen. Im übrigen ist doch niemand von uns Sterblichen beim „Bau der Welt“ zugegen gewesen, und bis einmal die Frage an uns herantritt, eine Welt selbst zu erschaffen, könnten wir den an sich seienden Raum und auch das greuliche Gespenst einer ziemlich langweiligen, immer in gleichem Schritt marschierenden Zeit ganz auf sich beruhen und den seine Kinder verzehrenden Chronos dem Dichter lassen. Es handelt sich doch bei der ganzen Frage nur darum, mit uns selbst einig zu werden, nicht aber um Möglichkeiten, die völlig aufser unserem Horizonte liegen.

Kant tastet mit seiner Lehre kein empirisches Erkenntnis an, wenn er uns hier zur Einsicht verhilft; mit dieser ist notwendig auch der Gedanke an eine an sich seiende Welt verbunden, und das heifst nichts anderes als die Anerkennung des Unerforschlichen, die uns die Vernunft aufnötigt. Man spricht zuweilen von einem mystischen Zuge der Kantischen Philosophie, der sich im Dinge an sich kund thue. Es ist völlig unverständlich, wenn man von Mystik redet, wo man so nüchternen Gedanken folgt. Wer in dieser Welt der Erscheinungen nur forscht und auf ein Wissen von übersinnlichen Dingen verzichtet, der wird nicht zum Mystiker, wenn er in einer philosophischen Kritik ausdrücklich feststellt, dafs man über jenseitige Dinge weder Bestimmtes behaupten noch dafs man sie in bestimmter Weise leugnen dürfe. Geheimnisse sind noch keine Wunder, sagt Goethe. Wir vergessen heute zuweilen, dafs wir starke Rückstände eines völlig gedankenlosen Materialismus zu überwinden haben. Das Ding an sich hält hier eine Grenzwacht. Der dogmatische Materialismus vermeint das Ding an sich zu erkennen. Wenn ferner der dogmatische Pneumatismus sich verleiten läfst, von einem empirischen Unterschiede unserer inneren und äufseren Vorstellungen auf die besondere Natur einer an sich seienden Seele zu schliefsen, so urteilen beide, Materialismus und Pneumatismus, über den unerforschlichen Grund von Erscheinungen. Kants Lehre vom Ding an sich belehrt sie beide, es ist über diese dogmatischen Probleme sowenig auszumachen, als über jene nutzlose Frage nach der Gemeinschaft von Seele und

Körper. Ist doch die Frage nach der Gemeinschaft von Substanzen überhaupt unbeantwortbar. Kants transscendentaler Idealismus gestattet zum ersten Male in der Philosophie einen empirischen Realismus, der den verschiedenen Arten von Objekten, den äufseren und den Erscheinungen der Seele, nach ihrer besonderen Art gerecht zu werden vermag. Kant ist sofern empirischer Dualist, aber der Unterschied ist nur für unsere Erfahrung vorhanden; die Thatsache innerer und äufserer Erfahrung scheidet unsere Naturerkenntnis in Psychologie und Physik, die gleichen Erkenntnisprinzipien unterworfen werden. Kants Lehre verbietet somit jeden Versuch, das Wesen der Dinge an sich, die der Seele oder dem Körper zu Grunde liegen, zu bestimmen, und schliefst ebensosehr mystische wie oberflächlich materialistische Vorstellungen und eine dogmatische Vereinigung beider vollständig aus.

Aber die Kantische Philosophie läfst sich das Recht nicht nehmen, das Ding an sich als intelligiblen, unerforschlichen Grund der Erscheinungen, der sie als Vorstellungen bestimmt, zu denken. Nur eine absolute Einsicht könnte uns berechtigen zu sagen: In dem Inbegriffe unserer Erfahrung ist das Wesen aller Dinge überhaupt abgeschlossen. Diese Behauptung kann nur gedankenlose Vermessenheit wagen. Kant ist bescheidener, wenn er überall nur eine relative Begreiflichkeit lehrt. Was uns unmittelbar gewifs ist, wie die Axiome der Geometrie, werden wir zu bezweifeln keinen Anlafs haben; aber wir begreifen auch ihre Möglichkeit nur mit Rücksicht auf die Erfahrung, die auf diesen Axiomen ruht. Jede wissenschaftliche Bemühung wird ohne Voraussetzung einer allgemeinen Gesetzlichkeit sinnlos. Aber in nnbedingter Weise sehen wir kein Gesetz und auch diese Voraussetzung nicht ein, denn Gesetze bestehen nur relativ auf das Subjekt, das sie und durch sie erkennt. Kant fragt in der Kritik der reinen Vernunft von „dem Standpunkte schwacher Menschen“: „Was kann ich wissen?“ und er hat ein Recht zu lehren: Unser Wissen ist eingeschränkt auf alles, was im Raume und in der Zeit uns erscheinen kann. Das ist der Inbegriff einer Natur, der unsere Vernunft das Gesetz vorschreibt, nach der wir sie erkennen. Ein paradox scheinender Satz, der sich leicht einsehen läfst, wenn man nur bedenkt, dafs es sich nm lediglich formale Gesetze handelt, die erst

eines Inhalts durch Gegebenes gewärtig sind. Es sind die Gesetze von Erscheinungen, die unseren Erkenntnisbedingungen notwendig gemäfs und eben deshalb erkennbar, d. h. allgemein bestimmbar sind, das Ding an sich bleibt uns unbekannt. Wir sollen mit Begriffen, die nur in unserer Erfahrung Sinn haben, nicht ins Jenseits wandern, das sagt uns Kants Ding an sich.

Aber, wird man sagen, diese Lehre wird in Kants Kritik der praktischen Vernunft verleugnet? Auch das ist nicht richtig. Kant stellt in der Kritik der reinen Vernunft, wie wir noch sehen werden, fest, dafs die Gesetze einer Natur, in der alles nach ewigen Normen bestimmbar ist, keineswegs in einem logischen Widerspruch stehen mit den Ansprüchen unserer Vernunft, die dennoch behauptet: Dieses Ereignis hätte nicht sein sollen. Das formale Naturgesetz, ohne das keine Erfahrung denkbar ist, und das Gesetz des sittlichen Handelns widerstreiten sich nicht; sie konkurrieren nicht einmal miteinander. Wir beurteilen nur in beiden Fällen etwas im Fundament Verschiedenes. In der Natur wollen wir ein Objekt erkennen, wie es geworden ist, und hier fragen wir nach den Bestimmungsgründen eines wollenden Subjekts, um zu entscheiden, was sein soll. Dort vollzieht sich alles nach Gesetzen, die keine Ausnahme zulassen, und wir erkennen auch für jenes Ereignis keine an, dennoch stellen wir fest, dafs Gesetze verletzt sind. Auf diese Beurteilung haben wir ein vernünftiges Recht nur, wenn wir hier nicht über blofse Erscheinungen uns äufsern, sondern auch über die freie Handlung, die nicht in der Anschauung, sondern nur nach Begriffen bestimmbar ist. Wir urteilen hier nur nach der Analogie mit Naturgesetzen und nehmen das Recht zu diesem sittlichen Urteil aus Ideen, die wiederum nur praktische Realität in der Erfahrung selbst erhalten sollen. Es ist ein anderes, dem Begriff durch Bestimmung des Objekts in der Erkenntnis, ein anderes, ihm durch die That, die sittliche Handlung, Realität zu verschaffen. Dort machen wir einen theoretischen, hier einen praktischen Gebrauch von den Begriffen. Das sind verschiedene Gebiete, die in keinen logischen Konflikt miteinander kommen können, wenn man sich nur über die eigene Vernunft Rechenschaft gegeben hat. Allerdings hat Kant durch den Begriff des Dinges an sich und durch die Bedeutung, die er den Nou-

menen in praktischer Absicht beilegte, Zweifel gelöst, die sich den praktischen Ideen von skeptischer und empiristischer Seite entgegenstellten. Aber er hat seinen auf Vernunft gegründeten Empirismus, das „Bathos der Erfahrung“ nicht verleugnet, und eben deshalb ist er in seinen religiösen Anschauungen mystischer Schwärmerei nicht anheimgefallen. Er wufste und erkannte an, dafs die praktischen Interessen bei den rationalistischen Vernunftschwärmern, die theoretischen empirischer Forschung bei den Vertretern der philosophischen, konsequent-empiristischen Skepsis besser gewahrt sind. Aber die Extreme in Fragen, die eine unbedingte Lösung heischen, weisen auf eine dritte Möglichkeit; Kant hat beide Gegensätze vermieden, indem er sie in seinem grofsartigen Prozesse — den Antinomien — für immer ausgeglichen hat.

11. Wir kommen nochmals auf die Stellung der Kantischen Kritik zur empirischen Realität der Aufsenwelt zurück. Die seit dem Erscheinen der Kritik geäufserten Bedenken gegen die Idealität von Raum und Zeit nehmen kein Ende. Bald macht man diese Lehre zum Illusionismus, bald läfst man den Illusionismus aus ihr folgen. Kant selbst sagt treffend: Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus Erscheinungen blofsen Schein machen wollte. Man hat zunächst zu bedenken, dafs Kant, wie jeder Mensch von gesundem Verstande, die empirische Realität der Dinge anerkennt. Er beruft sich nicht auf den gesunden Verstand, wo er die Verpflichtung des Philosophen auf sich nimmt, Gründe zu geben; aber er verleugnet den gesunden Verstand niemals. Man kann heutzutage nicht selten den Eindruck gewinnen, als ob ein Gedanke schon deshalb philosophisch sein müfste, weil er dem gesunden Verstande zuwider ist. Bei Kant ist das anders, wenn er die empirische Realität und die Erkenntnis der Objekte zur Einsicht bringen möchte. Das ist ja zum Teil sein Problem, das ihm von den Konsequenzen eines transscendentalen Realismus durch die Philosophie eines Cartesius und Berkeley gestellt wird. Kann die Kritik den Gedanken des blofsen Traumlebens überwinden, die reine Mathematik zur Einsicht bringen und endlich die Antinomien, scheinbare Widersprüche in unserer Vernunft, lösen, so sollte man meinen, dafs damit dem gesunden und philosophischen Verstande zugleich gedient sei. Eine Konkurrenz findet bei der Kantischen Kritik nur zwischen

dem transscendentalen Realismus und dem transscendentalen Idealismus statt. Ein Drittes giebt es nur in den Mifsverständnissen der Philosophen. Es bleibt ja nur die unlösliche Frage, ob die Gegenstände auch anders als sinnlich, im Raume und in der Zeit, angeschaut werden können. Wer lehrt, dafs man sich in der Erkenntnis der Erscheinungen der Erkenntnis des Dings an sich nähere, der ist transscendentaler Realist. Die Grenze, die das Ding an sich bezeichnet, ist das Unerforschliche, ein Nullwert für die Erkenntnis, aber kein Ziel, dafs man zu erreichen vermöchte. Wir erkennen entweder Erscheinungen oder Dinge an sich; ein Drittes giebt es nicht. Alle Vermittelungsversuche hat man hier auszuschlagen. Es ist eine Thatsache, dafs unserem Urteil über Gegenstände immer nur Wahrnehmungen zur Verfügung stehen. Sind sie den Gesetzen von Raum und Zeit unterworfen, haben wir von diesen a priori Erkenntnis, so kommt den uns gegebenen Anschauungen Raum und Zeit notwendig zu. Die Phänomene, eben die Dinge, die der Physiker bestimmt, sind räumlich und zeitlich; das „Etwas überhaupt", das wir denken, können wir nur sinnlich bestimmen, und wofern wir uns in der Abstraktion von den sinnlichen Bestimmungen frei zu machen suchen, kommen wir erst auf den Gedanken eines „Etwas überhaupt", das nur durch den reinen Verstand bestimmt werden könnte, wie es ohne sinnliche Unterschiede, d. h. ohne räumliche und zeitliche Bestimmung, für sich ist. Wo menschliches Denken anhebt, bringt man seine Vorstellungen auf Begriffe. Man befreit durch Abstraktion den Gegenstand von zufälligen Merkmalen und hebt schliefslich in Gedanken alle empirischen Unterschiede auf. Geht man noch einen Schritt weiter, so macht man in Gedanken den Gegenstand auch vom erkennenden Subjekt frei und denkt nur noch Dinge schlechthin, wie sie an sich sein mögen. Damit sind wir eben in einem jenseitigen Gebiete, in dem für uns jede Möglichkeit der Unterscheidung aufgehoben ist. Hier beginnt die fruchtlose Spekulation, die mit metaphysischen Prinzipien hilfreich der Gottheit unter die Arme greift. Was sie thun und lassen mufste, schreibt ihr die menschliche Vernunft bestenfalls in unbewufstem Dünkel vor.

Über diese Künste entscheidet eben die bescheidene Einsicht der transscendentalen Ästhetik, sofern sie mit dem

Rechte der Selbsterkenntnis dem reinen Verstande eine reine Sinnlichkeit unterliegend zeigt; beide können nur in empirischer Erkenntnis realisiert werden. Die Wirklichkeit der Aufsenwelt wird aber nicht angetastet, wenn man ihre Erkenntnis zur Einsicht bringt. Man mufs sich wundern, wie zäh die Menschheit an dem Mifsverständnisse hängt, das sich zuerst dem Worte Erscheinung entgegengestellt hat.

Entweder der Raum ist an sich, sei es als Substanz oder Accidenz der Dinge an sich, wirklich oder er ist nur wirklich als ein notwendiger Zubehör zum Subjekt, d. h. aber er kommt nur den Erscheinungen zu, die nur mit Rücksicht auf ein Subjekt Sinn und Bedeutung haben. Dem transscendentalen Realismns folgt ein empirischer Idealismus auf dem Fufse, der die Aufsenwelt nicht geradezu leugnet, aber bezweifelt. Ist der Raum an sich wirklich, so hat ihn doch noch niemals jemand wahrgenommen, wir denken ihn blofs und können die Vorstellung räumlicher Objekte von der Vorstellung innerer Erscheinungen, der Gedanken, als Vorstellungen nicht unterscheiden, d. h. wir finden keinen Grund, für die einen aufser uns (im transscendentalen Sinne, d. h. aufser der Erkenntnissphäre des Subjekts) Objekte zu erschliefsen. Dieser Schlufs von der Wirkung auf eine bestimmte Ursache ist bestreitbar. Es kann sich ja alles im inneren Sinne abspielen. Kant hat diesen Schlufs als unnötig nachgewiesen, indem er zeigte, dafs uns die Aufsenwelt auf das unmittelbare Zeugnis unseres Bewufstseins, mit dem Raum und Zeit notwendig verbunden ist, und nicht auf Grund eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache sicher ist. Er hat die logische (problematische) Möglichkeit, mit der man noch heute spielt und die im Solipsismus ihren unsinnigsten Ausdruck findet, als das erwiesen, was sie ist, als einen Mangel philosophischer Einsicht. Bei Kant bleibt somit die Wirklichkeit der gegebenen Gegenstände nicht offen, und er kann den Raum unseren Gegenständen zusprechen, eben weil sie notwendig in ihm als Erscheinungen wirklich sind. Wir haben a priori nur die Kenntnis des Raumes und können nichts antizipieren, was wir in ihm empirisch wahrnehmen. Die Erscheinungen sind somit nicht zweifelhaft, und im einzelnen Falle haben wir die „Angen aufzuthun“, um den Traum von Wachsein, die Täuschung von der Wirklichkeit, wie das immer nach empirischen

Gesetzen möglich ist, zu unterscheiden. Wie man nun aus Kants Lehre den Illusionismus folgen lassen will, ist völlig rätselhaft, zumal auch mit dem Begriffe der Erscheinung notwendig etwas gedacht wird, das ihr in letzter Linie zu Grunde liegt und das eben selbst nicht erscheinen kann. Man schreibt das eben so hin: die Welt ist nichts, wenn der Raum und die Zeit nicht den Dingen an sich ankleben. Aus dem Kantischen Idealismus folgt aber nur mit aller Notwendigkeit: Man kann solche Dinge, die aufser der Sphäre des Subjekts, aufserhalb des Inbegriffs einer möglichen Erfahrung liegen, nicht erkennen. Der Raum gehört zum Subjekt selbst, er ist mit ihm so notwendig verbunden, wie jedermann das an sich selbst feststellen kann. Dieser Gedanke ist nur zu verstehen, wenn man sich klar gemacht hat, dafs der transscendentale Standpunkt in einem völlig anderen Sinne von Gegenständen spricht, die aufser uns wären, als wir es im empirischen Gebrauch gewöhnt sind. Die empirischen Objekte scheinen im Raume aufser uns zu schweben, aber sie sind doch immer nur durch sinnliche Wahrnehmungen und was mit ihnen räumlich und zeitlich zusammenhängt, gegeben. Es ist mehr als hundert Jahre nach Kant geradezu sinnlos, die Frage nach der Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge an sich zu erörtern. Man beweist damit nur, dafs man den Begriff des Dings an sich nicht erfafst hat, denn im Grunde ist es nur die Erscheinung, von der man nicht einsieht, dafs sie ohne Raum und Zeit nicht möglich sei. Wenn man sich nur selbst genauer prüfen wollte. Das Ding an sich ist ja nur ein Verstandeswesen, das eben vor dem Verstande und nicht vor den Sinnen möglich wäre. Eben dies Ding an sich bleibt bei Kant als ein mögliches Objekt auch für einen anderen Verstand problematisch, an der Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge, die in der Erfahrung bestimmt werden, zweifelt Kant so wenig, dafs er der erste genannt zu werden verdient, der sie begreiflich machen kann. Dinge an sich denken wir nur durch die reine Kategorie; wir haben einen Begriff von dem, was wir somit ausscheiden, aber keinen Begriff von Dingen an sich als möglicher Objekte. Es existiert etwas, das unserer Sinnlichkeit den Stoff zu Anschauungen liefert, aber wir haben eben nur diesen Stoff in unseren Wahrnehmungen und kommen mit seinem Lieferanten in keinen unmittelbaren Rapport, der unmöglich ist. Wir denken

einen solchen Grund der Erscheinungen notwendig, wissen aber nur, was er nicht ist; er giebt uns somit eine sichere Grenze, die uns von fruchtlosen Bemühungen zurückhalten soll.

Man könnte sich allenfalls darüber beschweren, dafs die Idealität von Raum und Zeit die empirische Realität der Erscheinungen nicht schlechthin erklärt, dafs wir die letzte Wurzel nicht erreichen können. Man würde wohl gern wissen, wie es möglich ist, dafs wir in Raum und Zeit anzuschauen und in gewissen Begriffen zu denken gezwungen sind; darauf ist aber, wie sehr man sich auch anstrengen mag, keine Antwort möglich.

Genug, wir können niemals a priori mit Begriffen, die ihre objektive Realität nur in der möglichen Erfahrung nachzuweisen vermögen, auf Dinge an sich in bestimmter Weise schliefsen, wir wissen mit unbedingter Sicherheit, dafs wir mit unseren Begriffen keinen transscendentalen Gebrauch verbinden dürfen; er mufs immer gleich fruchtlos ausfallen. Die Dinge an sich sind also für uns keine möglichen Objekte; aber die Erfahrung fragt auch gar nicht nach ihnen. Wodurch soll uns nun die Realität der Aufsenwelt zweifelhaft werden, wenn man hier nur eine Frage offen hält: Können Dinge an sich mögliche Objekte für einen andersgearteten Verstand sein? Haben wir ein Recht, diese Möglichkeit zu leugnen, und kann der Gedanke unser Gemüt beunruhigen: alle die Verhältnisse, in denen wir die Körper und uns selbst wahrnehmen, können denkbarer Weise für ein anders geartetes Subjekt verschwinden, wenn den transscendentalen Objekten ein Wesen gegenübertritt, das nicht, wie wir, an Raum und Zeit gefesselt ist. Wenn man sich überlegt, was man selbst bei der Angst vor dem Illusionismus denkt, so ist es eine Sorge um Wesen, denen die Pracht unserer Natur nicht vergönnt wäre. Uns ist sie ja sicher, und wir lassen sie uns nicht verkümmern, auch wenn uns ein Schleier das Jenseits verbirgt. Wir können eben transscendentale Objekte nicht voneinander unterscheiden, haben es auch gar nicht nötig, wenn wir das Etwas überhaupt, das wir ein Ding nennen, empirisch von jedem anderen sondern können. Über ein göttliches, intellektueller Anschauung fähiges Wesen ist aber ebensowenig ein Streit möglich, wie über das Ding an sich selbst. Kant sagt von beiden im Grunde nur Negatives aus; es sind nicht

unsere Gegenstände und es ist nicht unser Verstand, der sie bestimmen könnte. Hierüber ist wahrlich nicht zu streiten. Beide Begriffe sind nur problematisch gedacht, sie bezeichnen nur logische Möglichkeiten, die einen Übergang zur realen Möglichkeit völlig ausschliefsen. Die logische Möglichkeit ist aber das wenigste, was man von einem Begriffe sagen kann, noch weniger würde den logischen Widerspruch, d. h. das innerlich Unmögliche bedeuten. Wo liegt aber in jenen Begriffen ein Moment, gegen das die blofse Einheit unserer Gedanken Protest einlegte? Das blofse Denken des Übersinnlichen kann keine Philosophie verbieten, und in Widersprüche geraten wir erst, wenn wir Raum und Zeit mit an sich seienden Dingen verwechseln, wenn wir Gesetze des Verstandes, die nur im Diesseits ihre Realität nachweisen können, auf Jenseitiges übertragen. Erkennt man die Verpflichtung der menschlichen Vernunft an, sich über sich selbst Rechenschaft zu geben, so kann man Kant nicht ausweichen. So sind die Widersprüche der Antinomien nur durch seinen Lehrbegriff lösbar. Die Frage nach der Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt tritt völlig unabhängig von der historischen Lehre Kants an jeden denkenden Menschen heran, und die zwingenden Beweise, die Kant in dogmatischer (begrifflich ableitender) Methode für These und Antithese giebt, lassen nur eine Lösung zu: Es ist sinnlos, eine an sich gegebene, nach Zeit und Raum unendliche Welt oder ihr endliches Widerspiel zu denken. Wiefern aus diesem über die Natur von Raum und Zeit entscheidenden Resultate aber ein Zweifel an der empirischen Realität der Aufsenwelt folgen sollte, ist nicht zu verstehen.

12. Man kann die Spekulation überhaupt verbieten, und wird dann alle diese Fragen als müfsige abweisen. Dann soll man sich aber des Rechts ganz begeben, über metaphysische Systeme ein Urteil zu sprechen. Kant hat diesen Fall wohlerwogen, und er hält die empiristische Skepsis, wie sie etwa in Humes konsequent negierender Philosophie vorlag, für die Euthanasie, den sanften, erlösenden Tod der reinen Vernunft. Kant ahnte freilich nicht, wieweit sich diese Zweifel noch versteigen würden. Aber trotz der modernen Ausartung der Skepsis werden sich Physiker und Mathematiker nicht hindern lassen, ihre Aufgaben zu vollziehen. Die moderne Skepsis sucht ihnen den Boden zu entziehen und ihren Wissens-

stolz zu dämpfen. Die Kritik zeigt ihnen ihren sicheren Boden, aber es ist auch ihnen dienlich, wenn sie sich der Grenzen ihrer Forschung bewufst bleiben und die Begriffe und Grundsätze, die sie alltäglich gebrauchen, nach ihrer Natur und nach ihren Grenzen schätzen lernen. Der Streit um die empirische Natur der geometrischen Axiome wäre ebenso unmöglich gewesen, wie die Frage nach einer nur wahrscheinlichen Kausalität, wenn man sich nicht über Kants Riesenarbeit gleichgültig hinweggesetzt und hier von der Mathematik selbst Aufschlüsse erwartet hätte, die sie so wenig wie die empirische Psychologie geben kann. Dafs die Erfahrung von letzten Prinzipien getragen wird, ist a priori einzusehen. Für diese letzten Thatsachen jeder Erkenntnis ist eine empirische Ableitung unmöglich; man kann sie in Erfahrungsurteilen feststellen und auch die Gelegenheiten aufspüren, bei denen das Individuum anfängt sich ihrer zu bedienen. Aber man kann jene Sätze nicht durch Induktion verifizieren, weil die Induktion selbst schon jene Prinzipien voraussetzt. Es giebt keinen anderen Weg, allgemeingültige Sätze, auf die man schliefslich notwendig kommt, zu erweisen, als dafs man zeigt, dafs sie die Erfahrung selbst bedingen; dafs durch sie die an sich subjektive Natur unserer Wahrnehmungen in objektiven Bestimmungen überwunden wird.

Philosophische Arbeit pflegt dem Physiker und Mathematiker nicht selten gleichgültig zu sein, aber man hört es nicht ungern, wenn der Philosoph das Lied von der alleinseligmachenden Erfahrung anstimmt, aus der alles Wissen abstamme. Woher sie selbst stammt und wie man ihre Quellen scheiden müsse, fragt man sich nicht. Alles wird dann angesichts des uneingeschränkten Spielraums der Gedanken unsicher, und die a priori zwingende Vernunft bleibt ein Akt naiver Selbstberäucherung. „Die Welt ist eng und das Gehirn ist weit.“ Während man früher die von der Philosophie übrig gelassenen Zweifel als einen Mangel ansah, erkennt man heute nicht selten in den so billigen Möglichkeiten, die man behauptet, ein Zeichen überlegenen, reifen Nachdenkens. Man prahlt förmlich, indem man die Vernunft ihren Manifestationseid leisten läfst. Der Naturforscher schätzt seine Ergebnisse bescheiden als nur wahrscheinliche ein, und er nickt zustimmend, wenn der Philosoph sich für seine nur wahrscheinliche Kausalität, d. h.

seinen nur wahrscheinlichen Verstand den „Beglaubigungsschein“ des empirisch forschenden Nachbarn erbittet. Es ist allerdings nicht jedermanns Sache, die äufsersten Konsequenzen seiner noch so sicher vertretenen Gedanken zu ziehen. Der von solipsistischen Phantasien geplagte Philosoph ist nicht grausam genug, seine Familie hungern zu lassen; der Pessimist geht dieser bösen Welt nicht aus dem Wege und läfst sich's zuweilen recht wohl ergehen; der Physiker, dem man den Kausalbegriff mit seiner Genehmigung amputiert, würde nicht wenig über eine Kritik seiner Beobachtungen erbost sein, wenn man ihm seine Schlufsfolgerungen oder gar die Wahrheit seiner Erscheinungen mit einem solchen Argument streitig machte. Und selbst der Philosoph, der mit überlegener Weisheit Kants Räderwerk der Kategorien verspottet, der ihr Register langweilig und sich durch das Konzert dieser logischen Spieluhr angeödet findet, wird es nicht hindern können, dafs der Stuhl, auf dem er seine Weisheit verkündet, und der Himmel, den er gedankenvoll anschaut, und sein eigenes von ihm mifsverstandenes Inneres sich nicht anders bestimmen lassen als nach Prädikaten der Gröfse, Eigenschaft, Relation und Modalität. Und mit diesen Kategorien ist auch sein erkennender Verstand erschöpft. Es ist wunderbar, dafs man sich noch nicht in derselben Weise über die Langeweile beklagt hat, die in der Mathematik durch den beständigen Gebrauch derselben Sätze hervorgerufen wird. — Hätten der Physiker und Mathematiker auch alle Ursache, die Kantische Lehre nicht aus dem Auge zu verlieren, so haben immerhin beide einen eigenen Prüfstein für ihre Untersuchungen. Dem Mathematiker bestätigt die eigene Vernunft durch den unmittelbaren, unausweichlichen Zwang der Anschauung die Wahrheit seiner Lehren, und auch die Zweifel an den Axiomen halten die Arbeit des Mathematikers nicht auf. Wenn er dennoch auf Erfahrungen wartet, die das vernichtende Urteil über Euklid fällen könnten, so schadet ihm das weiter nichts. Der Physiker kontrolliert seine Resultate beständig an der Erfahrung und vergifst niemals, dafs er seine Hypothesen nicht immer a priori in alle ihre Konsequenzen verfolgen kann. Er ist also auf seiner Hut. Ganz anders aber nimmt sich heute der Metaphysiker aus, der trotz Kantischer Kritik sich noch um Bestimmungen des Dinges an sich abmüht. Was verleitet den Philosophen immer wieder

— nach Goethes drastischem Urteil — mit „Kindern und Affen“ hinter den Spiegel zu blicken? Hat ihn nicht Kant über die Natur des Spiegels bündig belehrt? Kann er seine Aussagen jemals verifizieren? Kann er seinen Aussagen auch nur den Charakter von Wahrscheinlichkeitsbehauptungen geben? Sieht er nicht, dafs schon der Begriff der Möglichkeit, geschweige der der Wahrscheinlichkeit für das Jenseits sinnlos wird? Es liegt auf der Hand, dafs man für ein nur gedachtes Ding keine Belege herbeibringen kann, die den Nachbarn überzeugen. Im Kantischen Begriffe des Dinges an sich liegt die Grenzbestimmung für jede menschliche Vernunft. Dieses merkwürdige „Residuum“ der alten Metaphysik hat diese selbst als dogmatische Lehre vom Übersinnlichen für alle Zeiten vernichtet. Erscheinung und Ding an sich, Phänomenon und Noumenon, Sinnes- und Verstandeswesen, das ist eine Unterscheidung, mit der Kant gegenüber der verschwimmenden Grenze einer durch die Sinne nur getrübten Verstandeswelt Ernst macht.

Die Berkeleysche Idealität von Raum und Zeit war ein Protest gegen Undinge, die jede Vernunft zurückweisen mufs, bei Kant giebt ihre richtige Bestimmung in einer gesetzmäfsigen Sinnlichkeit den Schlüssel zu allen Täuschungen der unbehutsamen Vernünftler. Ihr wollt Objekte aus reinem Verstande bestimmen? Nun wohl, zeigt uns die Begriffe, mit denen Euch das gelingen könnte. Legitimiert sie mit ihren Ansprüchen auf Zauberkräfte, „auf die ich mich nicht verstehe“. Humes Mahnung, vorerst den gemeinen Gebrauch der Begriffe zu untersuchen, ehe man sich mit ihnen ins Jenseits versteigt, war bei Kant auf einen fruchtbaren Boden gefallen, und von Hume hat Kant ebensowohl die anthropomorphistische Erschleichung, als die Inhaltsleere vermeintlicher Bestimmungen aus reinem Verstande zu erkennen gelernt. Wenn der Raum und die Zeit uns notwendig anhaften, wenn im Raume und in der Zeit unsere Verstandesbegriffe allein objektive Realität finden, wenn uns in den Sinnen allein Objekte gegeben werden können, was bleibt dann für den reinen Verstand übrig? Dafs man von dem negativ bestimmten Dinge an sich zu positiven Merkmalen übergehen möchte, der blofse Wunsch ist begreiflich. Die nur logische Welt, die von reinen Begriffen (Causalität, Substanz u. a.)

regiert wird, genügt schliefslich niemand, es ist ja nichts anderes als der ins Jenseits verlegte eigene reine Verstand. Geheimnisvolle Wesen, die sich uns ewig verschliefsen, zu vorstellenden, wollenden Dingen zu machen, sie mit alledem sicher oder nur mutmafsend zu begaben, was uns eigen ist, das ist aber heute noch ebenso leicht, wie es vordem gewesen ist und immer bleiben wird. Nur Erkenntnis kommt dabei nicht heraus.

13. Wir haben unsere Darstellung des Kantischen Gedankengangs in der Kritik unterbrochen und wollen, ehe wir sie wieder aufnehmen, noch auf die wichtigsten Momente eingehen, die Kants Leistung aus allen früheren metaphysischen Versuchen heraushebt. Es gehört zum Verständnis der Kritik, dafs man einsehen lernt: Hier liegt eine völlige Neuschöpfung in einer deutlich bestimmten Wissenschaft vor. Nicht dringend genug kann davor gewarnt werden, mit einem Urteil vor dem Verständnis der Kritik an sie heranzutreten, das von beständigen historischen Vergleichen in der Litteratur grofsgezogen worden ist. Man übe sein Richteramt aus, nachdem man verstanden hat, und entwöhne sich des Gedankens, nach dem der scharfe Denker in beständiger Selbsttäuschung befangen war. Damit übt man auch gegen die Person des Philosophen nur Gerechtigkeit, der nicht blofs ein wahrhafter Mann, sondern auch selbst gegen seine Vorgänger von vollkommener Gerechtigkeit beseelt gewesen ist. Man findet bei ihm nichts von dem „geniemäfsigen“ Urteil, das unter der bestechenden Form des populären Vertrags eine völlige Gedankenleere verbirgt. Wo er Kritik übt, da giebt er auch zwingende Gründe. Er hat ein Recht auf Gegengründe; es ist unbescheiden, wenn man der Kantischen Lehre nur Meinungen, d. h. die eigene Person, entgegenstellt.

Nur zu oft vergleicht man in mechanischer Weise Kantische Gedanken mit denen der Vorgänger. Das hat er von diesem, das von jenem. Anstatt aber in den alten Lehrbüchern zu suchen, halte man einmal in der eigenen Vernunft Umschau. Diese Quelle hat ja auch vor Kant bereits gesprudelt. In der Erklärung unserer Begriffe können grofse Unterschiede nicht auftreten. Auch vor dem eingehenden Verständnis gewisser Naturerscheinungen hat man sie immer schon zu beschreiben vermocht. Kant selbst weist darauf hin, dafs man sich darüber

analytisch schon Rechenschaft gegeben habe, was man in seinen Begriffen denkt. Zweifelhaft ist ja nur die Rechtssphäre ihres Gebrauchs. Es wäre wunderbar, wenn sich nicht bei allen Philosophen vor Kant Gedanken finden sollten, die in der Kritik berührt werden. Alle diese Gedanken sind ja sein allgemeines Thema. Erfinden liefs sich hier nichts. Natürlich reifen bei ihm Keime, die schon in früheren Schriften, namentlich bei Leibniz, Locke und Hume, Sprossen getrieben haben. Humes Monographie über die Causalität verlangt vom Nachfolger eine vollkommenere, systematische Arbeit, Wolfs strenge Systematik verlangt die schulgemäfse, strenge Form. Mit den zwanglosen Dialogen Leibnizs, mit den Essays von Hume konnten Funken geschlagen werden, Kant zündet ein Licht an, das nie verlöschen kann. Wer ein vollständiges Inventar unseres reinen Vernunftvermögens aufstellen will, hat sich vollständiger Arbeit zu versichern, und hier ist schon die kühn gestellte Aufgabe und der Plan ihrer Lösung ein vollständiges Novum.

Und wenn kein Kantischer Gedanke ohne Beispiel in der Vorgeschichte wäre, die Kritik der reinen Vernunft bliebe nicht allein eine originale Kantische Leistung, sondern auch eine neue Wissenschaft und zwar um ihres Hauptgedankens willen: Die Kritik der Vernunft verlangt mit Notwendigkeit die Form des Systems, das aus der Natur der Vernunft selbst, nicht blofs aus dem Bedürfnis nach übersichtlicher Darstellung hervorgeht. Man darf die Begriffe nicht aufraffen, wie sie zufällig sich bieten, man hat sie nach ihrem Ursprung zu sondern und an dem Leitfaden eines Prinzips zu entwickeln.

Nirgends zeigt uns die Natur sowenig als die Geschichte eine Ordnung, wie sie in unseren systematischen Lehrbüchern sich vorfindet. Die Vernunft ist hier thätig, und trotz allen Spottes über die scholastischen Subtilitäten der Logik ist Aristoteles, ihr Begründer, ein Wegweiser aller wissenschaftlichen Forschung geworden. In die bunte Mannigfaltigkeit der Dinge Verbindung und Ordnung zu tragen, ist eine Aufgabe des menschlichen Verstandes; mit den unmittelbar erkannten Regeln hauszuhalten, ist eine Sache der Vernunft. Kann man die Vernunft in ihrem eigensten Gebiete von der Ordnung dispensieren, die sie sonst in allen ihren Geschäften

herzustellen sucht? Jede Metaphysik ist durchwoben von einer Reihe von Begriffen, mit denen sie reine Erkenntnis herzustellen sucht. Wo gehören sie hin? Was ist im Begriff zur Einheit des Gedankens verknüpft, ist es eine Anschauung, oder haben wir es mit einer bloſsen Verstandeshandlung zu thun, die man auf einen Begriff gebracht hat? Was wird im Begriffe des Raumes gedacht? Wir betonen das Wort Begriff, hat man doch Kant einen Vorwurf daraus gemacht, daſs er den Raum zu den Anschauungsarten zählt und dennoch von seinem Begriff spricht; so gedankenlos ist eine philosophische „Kritik", die nicht mehr, was im Begriff gedacht wird, von dem Denken selbst scheiden kann. Ein Pferd ist sicher kein Begriff, darf man deshalb nicht vom Begriffe des Pferdes sprechen?

Das System der Vernunft muſs sich selbst kontrollieren, und man kann sich seiner bemächtigen; man kann unendlich Vielfaches aus reiner Vernunft denken, aber die Vernunft selbst in ihren reinen Handlungen muſs sich erschöpfen. Daſs Alexander ohne Heer keine Länder erobern konnte, ist ein billiger und leerer Satz der Schulberedtsamkeit, daſs Kant ohne die Kategorienlehre, diesen Leitfaden seines Systems, die Kritik nicht schreiben konnte, hat eine tiefere Bedeutung. Die Entdeckung Kants, nach der Urteil und reiner Begriff derselben Verstandesleistung entspringen, daſs hier Vorstellungen zur Einheit, hier die Synthesis der Anschauungen zur Einheit des Verstandes gebracht werden, lichtet stark verwachsene Gebiete. Raum und Zeit werden mit ihren in der Aristotelischen Tafel der Kategorien beibehaltenen Modis aus dem reinen Verstande ausgestoſsen, man kann nun nicht mehr Raum und Zeit als einen ursprünglichen Besitz des Verstandes betrachten, es sind nicht Formen der Verbindung, sondern Formen, in denen verbunden wird. Ohne diese Unterscheidung konnte Kant die Kritik der reinen Vernunft nicht ausüben. Ohne die Kategorienlehre blieb es beim Alten, man konnte ohne sie nicht zum sicheren Verständnis einer reinen Erkenntnis gelangen.

Der Verstand findet schon ein allgemeines Gebiet in einer reinen, für jedes Subjekt gültigen Anschauung vor, das uns die Möglichkeit sichert, a priori über die Möglichkeit von Objekten zu bestimmen. Wir erkennen nur das a priori, was

wir selbst in die Dinge legen. Der Verstand bestimmt Raum und Zeit durch Begriffe, er bringt, was sie uns als Mannigfaltiges bieten, im Urteil zur Einheit des Gedankens, und so ist der Begriff des Raumes und der Zeit selbst vor der Sinnlichkeit verknüpft, aber die in ihm gedachte Synthesis ist vom Verstande vollzogen. Und nach der anderen Seite giebt erst die Kategorienlehre die Möglichkeit, die Ideen als besondere Gebilde der Vernunft, und damit ihre wahre Bedeutung zu bestimmen. Freilich sieht man hier nur scholastische Spitzfindigkeiten, weil man selbst nur auf das Äufsere den Blick richtet und nicht mit zu denken gewillt ist. Und wieviel Streit hätte vermieden werden können, wenn man, was nur Idee ist, immer als solche erkannt hätte. Als Goethe den Bau einer vorbildlichen Pflanze beschrieb, rief ihm Schiller zu: Aber das ist keine Erfahrung, es ist nur eine Idee! Wie oft hätte man heute Ursache, daran zu erinnern, dafs man nach Ideen die Forschung einrichten müsse, aber dafs man über niemals erfahrbare Verwirklichungen nicht streiten dürfe. Wie oft giebt man als objektive Wahrheit, was nur Idee ist und erst zur Ermittelung der Wahrung hinleiten soll.

Kant giebt ein Inventarium unseres Vernunftbesitzes; wie sollte das ohne systematische Ordnung bewirkt werden können, wie hätte er Klarheit zu schaffen vermocht, solange er keinen Leitfaden hatte, nach dem er nach der Idee, dem festen Plane der Vernunft viele Einzelerscheinungen der Metaphysik einheitlich vor unsere Augen stellen konnte?

Aber Kant giebt seinem Werke nicht blofs in der Form eine Garantie des Gelingens; er bestimmt zum ersten Male in aller Schärfe metaphysischen Untersuchungen ein fest begrenztes Gebiet. Man soll in den Wissenschaften die Grenzen nicht ineinanderlaufen lassen, das giebt üble Wirtschaft. Die Logik ist dadurch nicht bereichert worden, dafs man sie mit psychologischen Untersuchungen beschwert hat. Die Kritik scheidet das Apriori vom Aposteriori mit einer sicheren Kennzeichnung, das Apriori bestimmt hier ein Gebiet nach festen Leistungen der Vernunft. Sollten wir heutzutage dieser grofsartigen Abstraktion nicht mehr ganz gewachsen sein, die in einem a priori gewährleisteten Inbegriff möglicher Erfahrung, in einer Sphäre, die alle Erfahrung in sich aufnehmen kann, verlangt, dafs man das Besondere eben in dieser

schrankenlosen Allgemeinheit erkennt? Wie oft hat diesem Begriff des Apriori sich ein Raisonnement entgegengestellt, das Kant nie bestritten haben würde. Natürlich ist das Apriori weder mit Augen zu sehen, noch mit Händen zu tasten. Auch von unserer eigenen Existenz haben wir nur empirisch Kenntnis. Das cogito ergo sum ist ein empirischer Satz. Schliefst das aus, dafs wir ein für allemal einsehen können, mit Notwendigkeit und Allgemeinheit, dafs $2 \times 2 = 4$ ist, während keine Macht des Gedankens uns dieselbe Sicherheit dafür giebt, dafs morgen die Sonne wieder am Himmel erscheint? Sollte man wirklich den Unterschied des Apriori und Aposteriori hinwegdisputieren können? Es giebt üble Wirtschaft, sagt der Philosoph, wenn man die Grenzen der Wissenschaften ineinanderlaufen läfst. Die so viel gepriesene empirische Untersuchung ist in den kritischen Fragen sinnlos. Man mufs erst seine Einnahmen überschlagen, um zu wissen, was man auszugeben habe.

Genug, erst mit dieser scharfen Trennung, die sich an unser geübtes Abstraktionsvermögen wendet, konnte es Kant gelingen, Rationalismus und Empirismus, völlig unberechtigte Gegensätze, in der Einheit der sicheren Einsicht aufzulösen. Jede dieser Lehren hinkt, eine jede von ihnen läfst ein Bein nachschleppen. Leibniz diskreditiert die Sinnlichkeit, die nur da ist, den Verstand zu verwirren; Locke entzieht dem Verstande seine Hauptdomäne, wenn er ihn die von der Sinnlichkeit gegebenen Vorstellungen durch Reflexionsbegriffe nur ordnen läfst. Der Verstand ordnet nicht blofs, er verbindet auch, und damit ihm das in der reinen Erkenntnis eines Gegenstandes gelinge, müssen schon im Gegenstande reine, allgemeine apriorische Faktoren wirksam sein, die ihn konstituieren. Apriorische und aposteriorische Elemente begegnen sich in der Erkenntnis; das ist nur denkbar, wenn die reine Erkenntnis eine Bedingung aller Erkenntnis ist.

Der Empirist kann zwar die Leistungen des Verstandes bei Gelegenheitsursachen als thatsächlich feststellen, aber er kann niemals ihre Notwendigkeit und Allgemeinheit aus einzelnen Fällen ableiten; der Rationalist kann aus blofsen Begriffen keinen einzigen synthetischen Satz a priori beweisen, er sei noch so häufig im Gebrauch. Wie man von einem Begriff zu einem anderen übergeht, den jener nicht enthielt, läfst sich be-

grifflich nicht erweisen. Beide können sie nicht begreiflich machen, wieso sich unser Verstand a priori auf Gegenstände zu beziehen vermöchte. Der eine müht sich ab, die Genesis des Verstandes durch den Verstand selbst zu entdecken, der andere sieht ein, dafs Vernunft schon da sein mufs, wo erkannt werden soll, aber er kann nicht zur Einsicht bringen, wie sie sich der aufser der Sphäre des Subjekts schwebenden Dinge bemächtigen könnte. Hier bleibt kein anderes Mittel, als in der Möglichkeit der Erfahrung selbst das Dritte zu suchen, das eine apriorische Synthesis des Verstandes begreiflich macht. Beide Richtungen haben in gewissem Sinne recht, beide haben unrecht. Der „glückliche Gedanke“ eines Mannes löst die Schwierigkeit. Der Verstand verbindet, was schon seinen Begriffen gemäfs ist und was ihm in Wahrnehmungen gegeben ist, die nur im Raume und in der Zeit möglich sind. Kant erkennt die Erfahrung sofern an, aber er ist kein dogmatischer und kein skeptischer Empiriker. Wer die Erfahrung leugnete, mit dem wäre auch über reine Erkenntnis gar nicht zu verhandeln. Kant beruft sich auf das Zeugnis der Erfahrung, aber er leitet von ihr nicht wieder ab, was sie selbst begreiflich machen soll. Kant ist Rationalist, aber er wandert mit der Vernunft nicht in ein Gebiet, dessen Grenzen er nur von unserer Seite bestimmen kann. Seine Metaphysik ist eine Lehre von der apriorischen Erkenntnis, sofern sie Erfahrung möglich macht oder sich auf Erfahrung zu beziehen vermag. Reine Vernunft ist kein Hirngespinst, wenn sie ihrer Grenzen im Gebrauch eingedenk bleibt. Der Rationalist Kant begründet die Empirie; die Gegensätze sind so wenig berechtigt, als sie sich jemals konsequent zur Geltung bringen lassen. Sie lösen sich hier völlig auf.

Im engsten Zusammenhange mit diesen Gedanken erscheint Kants richtige Einschätzung der formal logischen, analytischen Operationen unseres Verstandes im Gegensatz zu verbindenden, synthetischen Funktionen, die als Verstandesarbeit aller Erfahrung zu Grunde liegen. Der Verstand kann nichts ordnen, was er nicht zuvor synthetisch verbunden hätte. Dieser Unterschied bestimmt retrospektiv der allgemeinen, analytischen Logik erst ihren Begriff; sie hat es nur mit der Einheit des Denkens, dem Zusammenbestehen von

Gedanken selbst zu thun und fragt gar nicht nach dem Gegenstande. Das logische Wesen von Begriff, Urteil und Schlufs ist zu scheiden von dem transscendentalen, sofern dabei auf die allgemeine Möglichkeit einer empirischen Synthesis reflektiert wird. Unsere Gedanken können als solche richtig sein, ohne dafs ihnen ein Gegenstand entspricht. Wenn man diese neue Kantische Unterscheidung analytischer und synthetischer Operationen nicht anerkennt, so kann man die ganze Kritik zu den Akten legen. Namentlich philosophische Mathematiker bemerken zuweilen nicht, dafs sie mit Kant völlig übereinstimmen und dafs nur eine falsche Begriffsbestimmung der Logik selbst den Zwiespalt bedingt. Jener Unterschied allein zeigt, dafs auch das konsequenteste metaphysische System noch nicht verbürgt ist, wenn man sich keine Rechenschaft über die Gegenstände zu geben vermag, über die eine an sich richtige Gedankenfolge befindet. Namentlich Kants Lehre vom analytischen und synthetischen Urteil ist seit den ersten Tagen der Kritik angefochten worden. Und doch ist dieser Unterschied schon mit der Idee einer Erkenntnislehre überhaupt gegeben. Wie wollte man sonst eine reine Logik von einer Logik, die auch den Gegenstand allgemein ins Auge fafst, trennen? Erkenntnislehre soll ja nicht auf eine besondere Disziplin angewandte Logik, sondern eine allgemeine, jeden möglichen Gegenstand erwägende Untersuchung bedeuten. Wie ein roter Faden geht die Kritik dieses neuen Unterschieds durch die seit hundert Jahren gedankenlos geübte Beurteilung des Kantischen Werks hindurch. Wenn man aber die Kritik auch nur in irgend einem Resultate, ja nur in ihrer Aufgabe selbst anerkennt, so hat man sich der Unterscheidung schon gefangen gegeben. Gegen die Worte streitet man, nicht gegen die Begriffe, die Kant mit ihnen verbindet. Es soll nur ein relativer Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen bestehen. Wieviel Forscher haben das Herder nachgebetet? Und doch hätte man Kant wahrlich zutrauen können, dafs ihm der verschiedene Umfang des Wissens bei verschiedenen Menschen nicht wohl entgehen konnte. Es mutet geradezu komisch an, dafs man erst darauf verweisen mufs, dafs er z. B. mit dem Begriffe des Goldes selbst ein Beispiel dafür giebt, dafs man das „eine Mal mehr, das andere Mal weniger Merkmale desselben denke“. Und

hat man nie gelesen, was er von der Unmöglichkeit gewisser Definitionen sagt? Nächstens wird man einmal entdecken, dafs Punkt, Linie, Fläche und Körper nur relative Unterschiede bedeuten, weil man schon keinen Punkt vorzeigen kann, der den mathematischen Anforderungen entspricht. Es ist fast, als ob man die Gabe der Abstraktion allmählich ganz unterdrücken wollte. Und doch führt sie unsere Schritte in jeder wissenschaftlichen Untersuchung; sie leitet uns nur dann irre, wenn wir uns nicht bewufst bleiben, dafs wir es eben mit einer Abstraktion zu thun haben. Kants Gröfse beruht zum gröfsten Teil in dem klaren Verständnis gerade dieser geistigen Operation, der wir die Logik des Aristoteles ebensowohl, als auch die königliche Mathematik verdanken. Er sah, wie hier ein glücklicher Gedanke den Gegenstand von dem empirischen Beiwerk befreit, das zur Einsicht nichts beiträgt. Aber er bringt uns wieder zum Bewufstsein, dafs die Logik die reine Verstandeshandlung in dem Denken von Gegenständen überhaupt, d. h. welcher Art sie auch seien, und dafs die Mathematik nur a priori beschreibt, was sie in der Erfahrung konstruieren kann. Er weifs, welche Leistungen in den beiden Disziplinen dargestellt werden, und schliefst nicht von ihnen auf einen reinen Verstand, der für sich etwas zu bedeuten hätte.

Indem er so zunächst erkennt, was die Logik als Lehre vom ordnenden, analytischen Denken nicht leisten könne, indem er ferner für die reine Mathematik einsieht, wie weit sich ihre Abstraktion erstreckt, erschliefst sich ihm die Natur des reinen, d. h. nur möglichen Gegenstandes, d. h. einer blofsen Form, mit der die Mathematik noch befafst ist. Die reine Anschauung, die hier dem Verstande zu Grunde liegt, macht das reine synthetische Urteil der Mathematik möglich. Kein Mensch kann analytisch von der 1 zur 2 kommen; die Zahl ist ein sinnliches Schema der Gröfse; sie ist rein, aber der Typus der Synthetis selbst. Man kann a priori aus seinen Begriffen herausgehen, weil die Anschauung dazu uns eine bestimmte Route aufzwingt. Im Begriffe der Geraden ist der Begriff der Gröfse, die wir von ihr aussagen, noch nicht gedacht, hier herrscht eine Synthesis, die wir der zwingenden Anschauung und nicht den analytischen Operationen verdanken, mit der wir die Ordnung erst dann

herstellen, wenn wir die Vorstellungen schon verbunden haben[1]).

Der Metaphysiker, der einen Anfang der Welt behauptet, fällt damit ein synthetisches Urteil und zwar a priori. Er urteilt über etwas, das ihm keine Erfahrung geben und keine bestätigen kann. Der Metaphysiker appelliert mit jener Behauptung an die Vernunft der gesamten Menschheit; er erwartet ihr Urteil, ihre Kritik. Ist es nun nicht eine natürliche Frage: Wie kann man sich der allgemeinen Kriterien bemächtigen, die hier und bei jedem synthetischen Urteil a priori die Spreu vom Weizen, das Wahre vom Falschen, die Erdichtung von der objektiven Einsicht scheiden?

Die Oberflächlichkeit der heute herrschenden Tageskritik, die vom philosophischen Feingeschmack oder vom Bedürfnis des Tages redet, hatte Kant noch nicht zu richten, er war noch in dem naiven Stadium, wo man vom wissenschaftlichen Gewande bei aller „Liebe“ für die Metaphysik auch einen wahrhaften Inhalt verlangte, wo man „Spiel und Arbeit“ auseinanderhielt.

So ist denn in der Kardinalfrage der Kritik: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? ihre Hauptaufgabe enthalten, über die vor aller Metaphysik entschieden sein mufs. Wer sich mit metaphysischen Gaukeleien die Zeit vertreiben, wer — und sei es in der löblichsten Absicht — metaphysische Meinungen verbreiten und zu ihnen überreden will, schlägt diese Frage aus dem Winde. Wenn aber die litterarische Kritik philosophischer Werke und Systeme wirklich urteilen und richten will, so mufs sie dazu auch durch allgemeine Gesetze befugt sein. Ob man sich mit einer Metaphysik nach moderner Phrase befreunden könne, ist nicht in Frage. Das Spiel der Mode kann man anderen Gebieten anheimstellen. Eine einhellige philosophische Kritik, eine wissenschaftliche Arbeit der Philosophen, das ist das Ziel, das Kant anbahnt. Wo das Urteil durch ein subjektives, individuelles Medium gebrochen wird, da herrscht keine Kritik, sondern Meinung, nicht selten auch Willkür. Es ist schlechterdings sinnlos, die letzte Richtschnur des kritischen Urteils in wahrschein-

[1]) Hegel hält ihm entgegen, der Satz von der Geraden sei nur eine Definition. Erledigt das aber die Frage, wie sie als synthetische Definition möglich war?

lichen Gesetzen zu suchen. Daher braucht Kant den Terminus der „Form“; formale Kriterien können nicht dem Zweifel unterliegen. Und hier kann uns nur die Arbeit der Kritik, ihre so oft geschmähte Methode zu immer gröfserer Deutlichkeit verhelfen. Es giebt Kriterien der Wahrheit, aber es giebt kein allgemeines Kriterium der Wahrheit, dessen war sich Kant bewufst. Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung des Gedankens und des Gegenstands beruht, so ist das allgemeine Kennzeichen der Wahrheit widersprechend; jeder Gegenstand ist eben ein besonderer; die Einzelprüfung läfst sich nicht durch einen Zauberspruch umgehen, aber unsere auf Gegenstände gerichteten Gedanken müssen wir formal wenigstens richten können. Uns dazu in den Stand zu setzen, ist die Kritik geschrieben worden.

Unser Register wichtiger Momente liefse sich noch um eine Reihe tiefer und wahrer Gedanken vermehren. Die lange Zeit ihrer Ausreifung, eine von Kant geduldig und beständig geübte, auf das eigene Bewufstsein und seine Funktionen gerichtete planmäfsige Reflexion haben die Kantische Kritik zu dem splendidesten Werke der philosophischen Litteratur sich entwickeln lassen. Ein schier unerschöpflicher Brunnen, aus dem freilich nicht selten gegen den Verfasser selbst geschöpft worden ist. Wie oft hat man ihm die eigenen Argumente, die man von ihm hätte lernen können, entgegengehalten!

14. Es giebt kaum einen der grofsen Kantischen Gedanken, den man nicht jeweils wohlfeilem Spotte preisgegeben hätte. Wenn aber eine solche planmäfsig hergestellte, von der Natur unseres Erkenntnisvermögens gleichsam abgeschriebene Beurteilung der Vernunft nicht möglich ist, worauf stützt sich nur der Kritiker, der metaphysische Systeme alter und neuer Zeit richtet? Wo ist sein Richtmafs? Welcher Mensch fühlt sich angesichts ihrer Fragen einsichtig und wichtig genug, seine unbegründeten Meinungen zur Nachachtung zu empfehlen? Für Gründe müfste er auch Gesetze anerkennen. Man giebt nicht selten, was dem Einzelnen behagt, man appelliert an das Vorurteil seiner Leser, aber man unterrichtet sie nicht.

Wir haben den Gedanken eines Systems der Vernunft an die Spitze jener Momente gestellt, die sich als von fundamentaler Bedeutung erweisen. Nichts ist gleichwohl so abfällig beurteilt und mit so überlegener Weisheit in die Rumpel-

kammer scholastischer Spitzfindigkeit verwiesen worden, wie dieses System. Und doch läfst sich ohne rückhaltlose Anerkennung dieser systematischen Peinlichkeit die Kritik nicht einmal verstehen. Nur durch das System ist Kant der Begründer der Erkenntnislehre geworden. Begriff, Urteil und Schluſs geben die Formen des Denkens; ihnen müssen notwendig in der Erkenntnis Leistungen entsprechen. An welche Bedingungen sind sie in der Anwendung, im Gebrauche gebunden? Eine seltsame Erkenntnislehre, die sich dieser natürlichen Einteilung und der Aufgabe entziehen wollte, die Leistungen dieser Formen festzustellen. Wenn man eingesehen hat, daſs man sich apriorische Erkenntnis von Gegenständen nur dann zusprechen darf, wofern sie unserem Anteil am möglichen Gegenstande selbst entspricht, der uns nach seinem Inhalte erst gegeben wird, so wird man auch verstehen, daſs uns Anschauungen und Begriffe a priori innewohnen. Das Urteil über die Gröſse eines Tetraeders von bestimmter Kante fällen wir notwendig und allgemein, seine Schwere aber können wir nicht anders als a posteriori feststellen. Das bedingt einen Unterschied auch in dem, was unserem Urteil als seine Materie unterliegt. Immer giebt eine reine oder empirische Anschauung das, was zu beurteilen und also nur durch Begriffe zu bestimmen ist. Das Kantische System muſste also notwendig zuerst reine Anschauungen, dann reine Begriffe feststellen und durfte dabei keinen Elementarbegriff auslassen. In reinen Anschauungen und reinen Begriffen erschöpfen sich die Möglichkeiten des Gegenstandes nach seinen apriorischen Daten. Es giebt nun nichts mehr, was noch zur Erkenntnis eines Gegenstandes notwendig ist, und wenn alle Anschauungen zum Bestimmtwerden, alle Begriffe zum Urteilen ausersehen sind, so müssen aus diesen auf ihre wahren apriorischen Bedingungen eingeschränkten Begriffen sich allgemeinste Urteile, die wir an anderer Stelle berühren, ableiten und mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung einsehen lassen — als Prinzipien oder Grundsätze des Verstandes selbst. Letzte Sätze müssen — wie das schon den Alten klar gewesen ist — notwendig auftreten; sie spotten eines Beweises aus bloſsen Begriffen, lassen sich aber noch weniger von Vorgängen in der Natur abziehen. Das uns hier Gegebene, Angeschautes und Wahrgenommenes, enthält als solches nichts, was den unbedingten Zwang recht-

fertigte, unter dem wir z. B. den Kausalsatz beständig anwenden. Man findet in seinen Wahrnehmungen keine Beurteilung. Kant wehrt sich bei seinen Beweisen indessen mehr gegen eine Auffassung, die ihm seine Deduktion schenken als die jene Sätze selbst bezweifeln möchte. Ihm liegt ja hauptsächlich daran, ihnen den Schein zu nehmen, mit dem sie auch hinter die Gardinen der Natur zu blicken verführen. Man hat ja niemals den Zwang dieser Sätze bestritten; man redete sich nur ein, dafs er auf einer Täuschung beruhen könne.

Genug, das Kantische System trennt mit Recht:

1) Formen der Anschauung (Sinnlichkeit),
2) Verbindungsformen (Verstand),
3) formale Urteile (Grundsätze des Verstandes, Urteilskraft)

und wer seine Untersuchung begriffen hat, sieht ein, dafs in diesen leeren Formen nichts anderes beschrieben ist, als was er alltäglich gebraucht, weil es ihm notwendig zugehört, wenn er Gegenstände unterscheiden und bestimmen will.

Ist Begriff und Urteil der Faden gewesen, der hier samt dem Gedanken an einen Inhalt die Untersuchung führt, so bleibt noch die Frage nach dem Schlufsverfahren im logischen Gebrauch, dessen Bestimmung und Bedeutung für die reine Erkenntnis von Objekten in der Lehre von

4) Vernunftbegriffen (den Ideen)

zu untersuchen ist.

Über ein solches System läfst sich weidlich spotten. Auch dieser Spott ist nicht original. Herder hat in diesem Punkte allen seinen Nachfolgern die Möglichkeit des billigen Lorbeers genommen. Er läfst sich nicht übertrumpfen. Aber es kommt ja nur darauf an, nach seiner Wahrheit im eigenen Bewufstsein zu forschen. Vergifst man dann nicht, dafs man es mit immer verbundenen Leistungen zu thun und dafs man den Wert der Abstraktion zu beurteilen hat, die man immer auch sonst vollzieht, so wird man den leichtfertigen Witz ruhig ertragen. Nur die systematische Inventarisierung des Vernunftbesitzes konnte Gewähr für eine allgemeine Beurteilung aller metaphysischen Versuche geben. Hier müssen sich die Quellen aller Irrtümer, aber auch aller wahrhaften Gedanken vorfinden.

Ist man in der Einsicht so weit gefördert, dafs man in

jenem leeren Schematismus das eigene Erkenntnisvermögen wiedererkennt, so wird man auch begreifen, dafs nach dem planmäfsigen Verfahren der Kritik ihr kein Faktor entgehen konnte. In der That giebt jene schematische Zusammenstellung das Rückgrat eines vollkommenen, einheitlichen „Organismus", in dem ein jeder Teil für den anderen da und keiner ohne alle anderen verständlich ist. Man soll sie gleichwohl in der Untersuchung nach ihren Leistungen scheiden und sich immer bewufst bleiben, dafs z. B. die vom Verstande „unabhängige" Sinnlichkeit weder berechtigt, einen reinen Verstand, noch eine reine Sinnlichkeit als isolierte Kräfte für sich wirksam und existent zu behaupten. Was der Chemiker kann, wenn er seine Elemente real abscheidet, das kann dem Kritiker nicht gelingen, der dafür aber den sichersten Prüfstein in der eigenen Vernunft selber hat. Kant weifs, dafs in den Anschauungen des Raumes und der Zeit immer schon eine allgemeinste Verbindung vom Verstande vollzogen ist, kann aber in der transscendentalen Ästhetik mit Recht fordern, dafs man hier das auf Rechnung der Sinne setzt, was er ihnen zuspricht, während man vom Verstande noch absieht. Dafs z. B. die Möglichkeit der Mathematik nach dem Inhalte ihrer Urteile in der Ästhetik, nach der Form ihrer Synthesen im Begriff und nach der Möglichkeit ihrer Anwendung auf Erfahrung an verschiedenen Stellen der Kritik abgeleitet wird, bedeutet kein zuviel und ist ebenso gerechtfertigt, wie die Behandlung des Lichts und der Wärme in den ihnen gewidmeten Abschnitten eines physikalischen Lehrbuches, das diese Erscheinungen dessenungeachtet auch im Kapitel von der Elektrizität zu besprechen hat. In letzter Linie hätte Kant die Mathematik auch noch in der Vernunftlehre selbst rechtfertigen können, da ihrem systematischen Aufbau eine Idee zu Grunde liegt, durch die in ihrer Entstehung viele Sondererkenntnis, die man schon mitbrachte, unter Feststellung der letzten Grundsätze, der Axiome, zur Einheit gebracht worden ist.

Man kann leicht einsehen, dafs eine falsche Bestimmung der einzelnen Leistungen des Erkenntnisvermögens die Beurteilung aller in einheitlicher Auffassung verfehlen läfst. Es ist wahrlich kein Zufall, wenn es Kant gelingt, den empirischen Idealismus des Cartesius ebenso bündig zu widerlegen,

wie die Antinomien zu lösen, von dem transscendentalen Dogmatismus Berkeleys ganz zu schweigen. Wer in der transscendentalen Untersuchung Raum und Zeit empirisch erworben sein läfst oder wer sie in den Verstand verlegt, der kann nicht verstehen, wie sich apriorische Begriffe auf Gegenstände beziehen könnten, die nach diesen Annahmen aufserhalb der Sphäre des Subjekts liegen müssen. Die Übereinstimmung von Denken und Sein ist dann leicht befohlen, eingesehen wird sie nicht. Hingegen hat die Kantische Raum- und Zeitlehre einen hinreichenden Bürgen in der Mathematik und eine Evidenz, die der mathematischer Sätze selbst nicht nachsteht. Die Apriorität der geometrischen Axiome und die transscendentale Idealität des Raumes bedingen sich gegenseitig. Wer die erstere behauptet, braucht sich zwar über das Wesen des Raumes keine Rechenschaft zu geben, wofern er es aber thut, so kann er jene nicht anders einsehen, als durch die Kantische Lehre. Es ist nicht ausdenkbar, wie sich von etwas, das, aufser der Sphäre des Subjekts da ist, Aussagen notwendigen und allgemeinen Charakters machen liefsen. Die Einheit ferner, die uns Kants Lehrgefüge zeigt, ist kein Zufall. Man zerstört sie sofort, wenn man seine Grundlehren antastet.

Ist die Metaphysik überhaupt zu belehren, so mufs sie nach Kants Kritik der reinen Vernunft einsehen, dafs es für unsere Erkenntnis an sich seiende Dinge nicht giebt und nicht geben kann. Der Verstand ist auf sinnliche Anschauung angewiesen; keine Macht der Abstraktion kann von unseren Gegenständen den Raum und die Zeit „hinwegdenken". Von den für unser jeweiliges Urteil zufälligen, bei verschiedenen Gegenständen anders gearteten Momenten kann man absehen, wenn man es mit vielen unter einem bestimmten, von jener Absonderung unabhängigen Gesichtspunkte zu thun hat. Die transscendentale Untersuchung sieht von allen empirischen Unterschieden ab, weil sie es mit allen möglichen Gegenständen zu thun haben will. Auf andere Weise ist eine der Logik sich zur Seite stellende Erkenntniskritik nicht möglich. Wer dabei vergifst, dafs mit dieser logischen Pflicht der Isolation auch nur ein logisches Recht ausgeübt worden ist, darf sich nicht über Kant beklagen. Kant hat das niemals aus dem Auge gelassen. Man mufs ihn nur recht verstehen und wird

dann begreifen, daſs unsere Zeit nicht über seine Lehre hinwegzuschreiten, sondern allen Anlaſs hat, sie vorerst völlig in sich aufzunehmen. Seine ganze Lehre wendet sich ja gegen den Miſsbrauch der Begriffe, die im Verstande „vorbereitet liegen", bei „Gelegenheit der Erfahrung entwickelt" und dann von den „anhängenden empirischen Bedingungen" befreit werden. Es giebt realiter keinen solchen reinen Gegenstand und kein solches in formaler Blöſse beschriebene Subjekt; aber man kann, was Kant beschrieben hat, jederzeit im empirischen Gebrauche der eigenen reinen Vernunft wiedererkennen. Kein Zweifel, daſs die miſsverstandene Kritik vielfach zu falschen Vorstellungen geführt hat. Ihre „abgezogenen" Begriffe muſs man als solche werten, und man wird sich dann nicht zum Verzicht auf ein beständig geübtes Verfahren der Vernunft bestimmen lassen, das hier in seiner äuſsersten Potenz dennoch die menschlichen Befugnisse nicht überschreitet. Im Gegenteil schränkt es in der bescheidensten und einleuchtendsten Weise hochfliegende Pläne der Vernunft ein, die sich erst von Kant in strikter Weise muſs belehren lassen: Wir können von keinem Objekte a priori etwas wissen, es sei denn von einem Gegenstande möglicher Erfahrung. Die Vernunft reicht nicht weiter, als nach unerforschlichem Ratschluſs uns die Mittel gewährt sind, ihre Einsichten wirklich zu machen, zu prüfen und vermeintliches Wissen zu korrigieren.

Das architektonische Gefüge der Kritik, das sich bei der Weitläufigkeit des Werkes anfangs dem Leser mehr verbirgt als aufdrängt, zeigt uns einen durchaus natürlichen Aufstieg, der auch der Entwickelung des Einzelnen und der Gesamtheit angemessen sein mag. Von der breiten Basis der Sinnlichkeit anhebend, führt die Untersuchung zum Verstande mit seinem obersten Grundsatze einer notwendigen synthetischen Einheit des Bewuſstseins, durch die erst die Möglichkeit gegeben wird, die Identität des Bewuſstseins selbst vorzustellen. Die Analysis im bloſs logischen Gebrauch des Verstandes ist nur möglich, wenn ihr eine einheitliche Synthesis vorherging. Wie konsequenterweise die Synthesis durch Gegebenes (Mannigfaltiges in reiner oder empirischer Anschauung) bedingt ist, in dessen Vereinigung sie sich geltend machen kann, so muſs der Verstand zuvor Vorstellungen haben, wenn er sie vergleichen, über sie reflektieren und vom Besonderen

wiederum abstrahieren will. Die synthetische und analytische Einheit des Bewufstseins in allen unseren Vorstellungen macht geradezu den Verstand selbst aus, der die Anschauungen nicht in sich aufnimmt, sondern sie denkend auf Begriffe bringt, um sie jederzeit im inneren Sinne wieder aufzusuchen, wenn er von dem eigenen Besitze Gebrauch machen will. Die Einbildungskraft affiziert den inneren Sinn, und der Verstand rekognosziert im Begriffe, was sie ihm zur Einheit synthetisch verbunden hat. Der Weg, vom Verstande zum ausübenden Vermögen, der Urteilskraft, und zu einem höchsten Vermögen, der Vernunft, geleitend, ist der natürliche Gang in aller menschlichen Erkenntnis. Es ist die höchste Kultur in einer individuellen menschlichen Intelligenz, der wir die Kritik der reinen Vernunft zu danken haben. Man bewundere die Kunst des Philosophen, die in der Idee ihren Gegenstand von allem Störenden frei macht; man wird nur leere Künsteleien sehen, wenn man dieser Idee nicht Herr ist. Forderte es vor hundert Jahren „Mut und Entschlossenheit", dem Denker auf die Höhe seiner Abstraktionen zu folgen, so hat man die Anstrengungen heute zu verdoppeln. Von jener Kultur der Vernunft ist in einer Epoche, in der man „mit Vernunft zu rasen" sich gewöhnte, eher etwas verloren gegangen. Indessen stehen die Kantischen Gedanken für alle Zeit, und wenn man nur mit der von einem so schwierigen Gegenstande geforderten Mühe etwas Selbstentsagung verbindet, so wird man auf ein schnelles Urteil verzichten. Anfangs widerstrebende Gedanken werden bald vertraut, scheinbare Widersprüche lösen sich nach dem Erfassen des Zusammenhangs leicht auf. Wenn man, wie heute empfohlen wird, nur einen „bedeutenden Sinn" in den Kantischen Lehren suchen soll, so findet man mehr als das: Wahrheit und Einsicht. Man suche den „bedeutenden Sinn" im Faust und lasse sich bei Kant — wenn auch mit Anstrengung — über das eigene Erkenntnisvermögen unterrichten.

15. Unsere Bemerkungen verfolgen den Zweck, Kantische Gedanken dem Leser näher zu bringen, vor allem aber in ihm die Überzeugung zu wecken, dafs Kants Versicherungen von der unbedingten Sicherheit seiner kritischen Grundlage volles Vertrauen verdient. Es giebt heute wohl ein halbes

Dutzend verschiedener Auffassungen Kantischer Raumlehre, und doch ist die von Kant vertretene eine völlig einheitliche, die überdies mit psychologischen Untersuchungen gar nicht in Kollision geraten kann. Es ist ungerecht, Kant entgelten zu lassen, was voreiliges Urteil verschuldet hat, wie es Unrecht ist, auf die reine Vernunft zu schelten, weil sie vielfach mifsbraucht worden ist. Die heute so beliebte psychologische Analyse setzt notwendig den Raum immer schon voraus. Es ist unmöglich, auf diesem Wege etwas herauszubringen, das unsere mathematischen Sätze irgendwie alterieren könnte. Mit gleichem Recht könnte man psychologisch anfechten wollen, dafs die transscendentale Einheit des Bewufstseins nicht notwendig eine Bedingung der Erkenntnis sei.

Die Kantische Aufgabe ist freilich eine viel bescheidenere, als man für gewöhnlich annimmt und man hat sie doch nur dann verstanden, wenn man sie kennt. Man merke sich, dafs seine Bemühungen nur darauf hinauslaufen, uns zu zeigen, dafs ein notwendiges Wissen aus reiner Vernunft nur da möglich ist, wo eben dieses Wissen die Erfahrung nach ihrer Form möglich macht. Giebt es sodann keine Erfahrung ohne diese vom Subjekt notwendig erzeugten Formen, so giebt es auch keine Erfahrung vor diesen Formen; das, was uns gegeben wird, wird erst zu einem Gegenstand durch das Subjekt.

Wir wollen in Folgendem nochmals einen Überschlag wichtiger Punkte geben, indem wir zugleich früher schon wiedergegebene Gedanken hier und da ergänzen. Wiederholungen wolle man verzeihen, indessen für das Studium der Kritik kann nichts dienlicher sein, als denselben Gedanken in verschiedener Beleuchtung zu sehen, vorausgesetzt nur, dafs die Treue gegen den Schriftsteller gewahrt ist.

Wenn Erkennen nichts anderes als einen Gegenstand bestimmendes, ihn von allen übrigen unterscheidendes Denken[1]) ist, so mufste notwendig das System der Denkhandlungen das Gerüst für die Untersuchung abgeben. Im reinen Denken haben wir die allgemeinste Verstandeshandlung isoliert, im

[1]) Erkenntnisse bestehen in „der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Vorstellung vereinigt ist". (Kritik der reinen Vernunft 2. A. S. 137.)

reinen Erkennen haben wir uns denselben Verstand in verbindender Thätigkeit gedacht und unsere Isolation nur etwas enger gezogen, wir betrachten hier nicht allein das Denken, sondern die Möglichkeit des Gegenstandes selbst; während in dem logischen Gesetz der Ordnung der Begriff seinem Inhalte nach gleichgültig ist, verlangen wir hier immer seine notwendigen Konstituenten zugleich; eben darum hat Kant ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung als gegeben in der Ästhetik der transscendentalen Logik vorausgeschickt. Im reinen Denken der formalen Logik handelt es sich um Ordnung von Vorstellungen, die schon einmal verbunden worden sind, in der transscendentalen Logik ist eben die Verbindung des Gegebenen, die Synthesis, und ihre notwendige Einheit in dem Bewufstsein das Problem. Ein Verstand herrscht in beiden Thätigkeiten, beide gehen auf Einheit. Jedes bestimmbare mögliche Objekt des Erkennens hat seine Bedingungen der Einheit im erkennenden Subjekt, und auf sie kam es allein an. Der Kopernikanische Gedanke, ein schon von Leibniz gelegentlich gebrauchtes Gleichnis, läfst völlig auf sich beruhen, ob das vom Subjekt formal abhängende Objekt des Erkennens sich auch, von jenem losgelöst, um ein Zentrum bewegen kann, das nicht das unseres eigenen oder eines ihm gleichgearteten Bewufstseins ist. Das Subjekt überhaupt ist jedes seinen Gegenstand in der Sinnlichkeit vorfindende Bewufstsein, in dem der Gegenstand eine objektive, d. h. von der Eigenart des Einzelnen unabhängige Einheit findet. Ohne diese Möglichkeit einer objektiven Einheit wäre alles Denken von Gegenständen nur das Erlebnis des Einzelnen und schon der Begriff eines Wissens, in dem sich die Menschen zu gemeinsamer Arbeit zusammenfinden, undenkbar. In der Erkenntnis fällt unserem Verstande nur die Aufgabe zu, denkend zu verbinden; da er nur in den Sinnen sein Material vorfinden kann, da er ferner nur nach gewissen Begriffen Anschauungen bestimmen und auf den Gegenstand beziehen kann, so wird der feststellbare Grund für jene objektive Einheit des Mannigfaltigen im Subjekt und nicht in Dingen gesucht werden müssen, die ohne eine notwendige Anschauung ebensowenig, wie ohne ihre Bestimmung in einem jeden Subjekt Objekte sein könnten und sich also gar nicht nach ihrem reinen Anteil am Erkennen prüfen lassen. Der transscendentale Schein, durch

den der wesentliche Anteil des Subjekts in vermeintlich bestimmbaren Dingen an sich hinweggeblendet wird, kann so erkannt und der durch ihn veranlafste Irrtum überwunden werden. Diesem Irrtum ist der Physiker gar nicht ausgesetzt, wenn er nicht aus den Grenzen der Erfahrung hinausgeht, d. h. wenn er nicht zugleich dogmatischer Metaphysiker sein will. Man hat nicht selten den Gesichtspunkt Kants, der meist die Irrtümer der Metaphysik im Auge und nur ihre Kritik im Sinne hat, völlig verschoben. Kant wollte die Physik so wenig als die Mathematik beweisen, wie man sich hier und da einbildet, wenn er ihre Möglichkeit zur Einsicht bringt. Das zeitigt verwunderliche Konsequenzen. Man kann nicht selten lesen, dafs die Physik mit den verschiedensten Auffassungen der Erkenntnistheorie verträglich sei. Man könnte sich mit demselben Rechte darüber äufsern, dafs die Natur auch in den Zeiten physikalischer Unwissenheit ihre Dienste versehen habe. Kein Wunder; auch die primitivste Auffassung in der Physik selbst hat nicht verhindert, dafs es donnert und blitzt und dafs die Sonne leuchtet und erwärmt. Indessen ist gar nicht die Frage, ob die Kritik mit der Physik bestimmter Erscheinungen verträglich sei, sondern wie wir zur Einsicht in unsere Erkenntnis selbst gelangen und ihr einheitliches Bild widerspruchsfrei uns vor Augen stellen können; es ist die Frage, wie es möglich ist, a priori Aussagen zu machen, wie die Mathematik und eine reine Physik sie bietet, und auf diese Frage ist nur eine einzige Antwort oder keine möglich. Verschiedene Auskünfte würden Meinungen, aber keine Einsicht gewähren, eine Entscheidung über Metaphysik aber völlig ausschliefsen und uns nahelegen, auch gegenüber ihren Fragen die Waffen zu strecken. Es bleibt dann allein die Skepsis gegenüber der Metaphysik, während skeptische Bedenken, die Physik und Mathematik treffen, ebenso sinn- als gedankenlos sind. In der Mathematik und Physik, sagt Kant, findet der Skeptizismus nicht statt. Hier sind ja die Bedingungen erfüllt; sie beschäftigen sich nicht mit Gegenständen ohne alle „Bedingungen der Sinnlichkeit".

Wenn die Kopernikanische Lehre nicht verhüten kann und will, dafs wir die stillstehende Sonne „auf- und untergehen" lassen, wenn sich der alltägliche Sprachgebrauch moderner

Einsicht nicht akkommodiert, so haben wir in der wissenschaftlichen Untersuchung alle Ursache, auf das wahre Verhältnis der himmlischen Objekte Rücksicht zu nehmen. Es ist bei einer Theorie der Erkenntnis nicht anders, wenngleich in der Erkenntnis selbst die Terminologie unverändert bleibt. Der von Kant veränderte und konsequent inne gehaltene Standpunkt hat in der Erkenntnislehre Klarheit geschaffen, auch wenn man im gewöhnlichen Leben nicht aufhört, die Sprache des naiven Realismus zu sprechen. Wenn man nur den berühmten Kopernikanischen Vergleich schärfer ins Auge fassen wollte. Das Subjekt, unzweifelhaft der Mittelpunkt alles Erkennens, schreibt seine Bedingungen dem Gegenstande notwendig vor; das Objekt richtet sich nach ihm, aber es wird nicht, wie man hie und da sagt, vom Subjekte erschaffen. Es kann nur erkennen, was ihm gegeben wird, aber dies Gegebene selbst ist einerseits notwendig, anderseits zufällig. Wenn alle Objekte nur im Raume und in der Zeit erscheinen können, wenn ferner für Raum und Zeit notwendige und allgemeine (mathematische) Bestimmungen gelten, so müssen auch alle mathematischen Gesetze für die Objekte gelten. Die besondere Bestimmung scheidet aus der Betrachtung aus, denn hier kommt es nur auf das an, was notwendig und daher auch allgemein gilt. Ein Schlüssel, der alle Schlösser schliefst, hat aber um deswillen nicht nötig, diese Schlösser zu schmieden; sie richten sich nach ihm, sind ihm gemäfs, sie hängen von ihm ab, d. h. man hat mit dem einen Schlüssel Bedingungen für alle. Was ihm nicht gemäfs ist, läfst sich nicht erschliefsen.

Kant legt der empirischen Sinnlichkeit, dem empirischen Verstandesgebrauch, dem empirischen Bewufstsein, der empirischen Einbildungskraft reine Faktoren zu Grunde. Erscheint das nicht wie ein bloſses Spiel mit Worten? Aber sieht man nicht, dafs der Philosoph sich auf Thatsachen stützt, die er so zum ersten Male richtig deutet? Die reine Mathematik spricht unabhängig von allen empirischen Unterschieden Erkenntnisse aus. Wie gelingt das? Hier wirkt die reine Einbildungskraft; sie affiziert den inneren Sinn unabhängig von Wahrnehmungen äufserer Objekte, der Verstand bestimmt reine mathematische Gebilde allgemein — darf man angesichts dieser Thatsachen nicht feststellen, welche Funktionen unserem

Erkenntnisvermögen, für sich betrachtet, mit Rücksicht auf Erfahrung zuzusprechen sind? Wo sollen wir die Fähigkeit sonst suchen, die uns allgemeine Einsichten verschafft, als im Subjekt? — Ja, aber was erklären uns denn nur alle die reinen Faktoren, gleichen sie nicht auf ein Haar den metaphysischen Begriffen der dogmatischen Philosophen? Indessen will man nicht sehen, daſs Kant der dogmatischen Begriffsspielerei ein Ende macht, indem er alle jene transscendentalen Faktoren als ebensoviele Bedingungen der Erfahrung lediglich konstatiert und somit diese nach ihrer Möglichkeit zur Einsicht bringt, so daſs man nunmehr auch feststellen könne, wo diese Bedingungen fehlen? Wo sie in letzter Linie herstammen, das ist wieder eine andere, für uns unlösliche Frage. Daſs sie im erkennenden Subjekt wirklich sind und nicht aus der Erfahrung selbst stammen, liegt klar am Tage, wenn man mit ihnen die Beurteilung irgend einer empirischen, an jene Bedingungen gebundenen Thatsache selbst vergleicht. Sieht man nicht, daſs durch das Beiwort rein nicht mehr gesagt wird, als daſs jene Vermögen für jeden möglichen Inhalt allgemeine, vom Individuum unabhängige, einem Subjekt überhaupt zukommende Bestimmungen bedeuten, für deren Notwendigkeit schon die Möglichkeit Zeugnis ablegt, daſs man sich bei allem Zwiespalt doch über seine Gedanken selbst verständigen kann? Selbst den dogmatischen Metaphysiker muſs man wenigstens verstehen können, wenn man ihn auch widerlegen will. Auch seine Begriffe müssen wenigstens die reinen Bedingungen möglicher Erfahrung enthalten, die ohne „Data“ in der Erfahrung nicht einmal im Denken enststehen könnten. Man nennt Kant den Vater der Erkenntnistheorie, wie man Aristoteles die Vaterschaft der Logik zuspricht. Welchen Sinn soll jene Bezeichnung haben, wenn sein Problem selbst unmöglich ist? Jenes Nachspüren in der Entwickelung des Einzelnen kann niemals eine Kritik der Vernunft zustande bringen; es ist unmöglich, auf diese Weise festzustellen, wie plötzlich in dem Subjekt die gegebene Wahrnehmung in objektive Bestimmung übergeht. Kant muſste, wie das die Vorarbeit der heuristisch vorgehenden Prolegomena beweist, schon vorhandene Erfahrungen analysieren, um in der Kritik allgemein und von ihnen unabhängig zu zeigen, wie die Erkenntnis sich nicht durch generatio aequivoca,

sondern mit Notwendigkeit aus Kräften der Vernunft ableitet[1]).

Noch ein Wort an dieser Stelle über die Bedeutung, die dem Begriff eines Subjekts überhaupt zukommt. Der Philosoph hat dabei nur menschliche Wesen im Sinn, wie das auch in der Logik von Jaesche besonders ausgesprochen wird. Die Frage: Was kann ich wissen? gehört im weiteren Sinne des Worts zur Anthropologie. Es giebt sofern nur Eine Erfahrung, wie es nur Einen Raum und Eine Zeit für das Subjekt geben kann. Alles, was erkannt, d. h. bestimmt werden soll, mufs im Raume und in der Zeit gegeben werden, durch Empfindung zur Perzeption gelangen, Wahrnehmung werden oder mit ihr in einen Zusammenhang gebracht werden können. Wenn wir allen Inhalt aus der Erfahrung herausnehmen, so sind wir mit unseren Erkenntnisformen allein, die wir in bestimmmter Weise auf etwas, das wir uns nur denken, nicht mehr anwenden können und sollen. Also nur was im Inbegriff der Erfahrung oder in möglicher Erfahrung liegt, kann erkannt werden. Wo Kant von der möglichen Erkenntnis anderer Wesen redet, überträgt er auf sie unsere Erkenntnisbedingungen, wofern er bei ihnen einen nnr denkenden, nicht selbst anschauenden Verstand setzt. Damit ist zugleich die Restriktion des denkenden und erkennenden Verstandes auf irgendwie geartete sinnliche Bedingungen angezeigt. Bestimmte Erklärungen finden sich bei Kant hinsichtlich anderer Wesen nicht; konsequent hält er auch in diesem Punkte daran fest, dafs die solchen Annahmen zukommende logische Möglichkeit das Mindeste ist, was man von einem Gedanken zu sagen vermag. Die Kategorien gelten für jedes sinnlich anschauende Wesen, das damit zum Bestimmen seiner Anschauungen, zum synthetischen Denken gezwungen wird; aber ein Wesen von

---

[1]) Die Prolegomena und die Kritik befolgen verschiedene Methoden, erkennen aber notwendig dieselben Thatsachen als gegeben an. Diese sind:

1) Es giebt reine (synthetische) Erkenntnis,

2) Es giebt Erfahrung.

Man sieht leicht ein, dafs man ohne die erste Thatsache nicht fragen kann, wie sie möglich sei, und dafs man, ohne die zweite anzuerkennen, in der Möglichkeit der Erfahrung keinen Beweisgrund erblicken könnte.

anderer ursprünglicher Sinnlichkeit würden wir nicht einmal verstehen, weil seine Synthesen für uns nicht vollziehbar sein können. Wir hätten ja mit ihm nur Verstandesformen, aber keinen Inhalt der Begriffe gemein. Diese Frage ist indessen für die Untersuchung Kants von untergeordneter und nur für Phantasien von Bedeutung. Auf die Frage der Tiere, deren Gebaren zu Analogieschlüssen manchen Anlafs giebt, soll hier nicht eingegangen werden. — Von der gröfsten Wichtigkeit ist indessen die Einsicht in die problematische Beschaffenheit eines Wesens, das von metaphysischen, nur gedachten Objekten Kenntnis haben könnte. Wir können von Dingen an sich nichts a priori wissen, also verbietet sich die Kenntnis a posteriori von selbst. Sie können nicht in unseren Verstand hinüberwandern. Wesen also, die einer Erkenntnis fähig wären, die von Dingen an sich wie der dogmatische Metaphysiker etwas a priori wissen, müfsten mit dem Verstande zugleich anschauen. Im Begriffe müfste zugleich das Dasein gedacht werden, während unsere Begriffe niemals das Dasein mit in sich aufnehmen, sondern einen besonderen Akt des Verstandes erfordern, durch den auch das Dasein des Gegenstands im Verhältnis zum erkennenden Subjekt festgestellt wird. Die Existenz, sofern sie nicht als ein bestimmbares Verhältnis zum Erkenntnisvermögen aufgefafst wird, ist sinnlos. Ein Verstand, der selbst zugleich anschaut, würde die Dinge hervorbringen; ihm brauchte ja nichts gegeben zu sein, das er erst zu verbinden und zu bestimmen, d. h. von anderem zu unterscheiden hätte. Man kann diese problematische Möglichkeit, in der die Anschauung an sich als bestimmend gedacht ist, ganz auf sich beruhen lassen, wenn man sich nur davon überzeugen will, dafs wir immer, auch in der reinsten Erkenntnis, der Mathematik, a priori etwas erkennen, das eine Synthesis in der Anschauung voraussetzt. Man hat kein mathematisches Gebild, ohne dafs man es in der Einbildungskraft erst durch Synthesis geschaffen hätte, und diese reine Handlung mit ihrem objektiven Zwang wäre selbst undenkbar, wenn sie sich nicht auf in der Erfahrung Wirkliches notwendig beziehen müfste. Die reine Mathematik ist nur sofern Erkenntnis, als man Dinge voraussetzt, die im Raume und in der Zeit angeschaut werden können. Das heifst nicht, die reine Mathematik sei keine eigentliche Erkenntnis

oder sie sei es konsequenterweise nicht; das wäre ein Unsinn. Sie ist nur sofern Erkenntnis, als sie sich auf Erfahrung beziehen kann; wie alle reine Erkenntnis von Gegenständen nur sofern möglich ist. Nichts bestimmter als Kants Stellung zu dieser Frage. Raum und Zeit sollen nur auf Erscheinungen angewandt werden, lehrt die Ästhetik; sie erörtert die Möglichkeit der Synthesen in der Mathematik nach ihrer idealen Grundlage, während die transscendentale Deduktion der Kategorien zeigt, wie Raum und Zeit der Bewufstseins-Einheit unterstehen, in ihr schon zur Einheit verbunden sind, wenn man sie als Anschauungen sich vorstellt, und wie nun alles, was in reiner oder empirischer Anschauung als Mannigfaltiges gegeben sein kann, zur objektiven Einheit des Selbstbewufstseins durch die Kategorien gebracht werden mufs. Die berühmte Frage der reinen und angewandten Mathematik ist geradezu die Frage der Kritik schlechthin. Die Natur der Mathematik richtet die dogmatische Metaphysik. Reine Erkenntnis ist nur sofern möglich, als man sie auf a posteriori Gegebenes anwenden kann, und wenn man seine Erfahrungen zergliedert, so findet man in ihnen zwei Faktoren, deren einer den Gegenstand als mögliches Objekt überhaupt, deren anderer diesen bestimmten Gegenstand ausmacht. Dafs man sie getrennt behandeln kann, dafür ist die Mathematik ebensowohl ein klassischer Zeuge, wie die reine Naturwissenschaft. Letztere bekümmert sich nicht um einzelne mathematische Sätze, mufs aber die Möglichkeit der Bestimmung von Erscheinungen voraussetzen. Die transscendentale Deduktion der Kategorien ebensowohl, als die Grundsätze des Verstandes vertiefen sofern nicht die Untersuchung der Ästhetik hinsichtlich der Mathematik, sondern sie ergänzen sie im System ohne jeden künstlichen Zwang.

Die transscendentale Deduktion der Kategorien zeigt die Möglichkeit reiner Begriffe, ohne die Erfahrung undenkbar ist, die Doktrin der Urteilskraft lehrt, wie es denkbar ist, nnter reine Verstandesbegriffe zu subsumieren. Sie giebt die sinnlichen Bedingungen (Schemata), ohne die eine solche Subsumption nicht möglich ist. Man kann durch den Begriff der Gröfse keine Anschauung bestimmen ohne die Zahl, die immer Eins zur Eins als gleichartig zu einander hinzufügt, man kann keine Realität bestimmen, ohne dafs man in der Zeit die Empfindung erzeugt denkt, die als solche einen Grad

hat und bis zum Verschwinden verschiedene Grade in kontinuierlicher Stufenfolge zeigt. Es läfst sich kein Verhältnis von Gegenständen denken ohne in der Zeit Beharrendes, Aufeinanderfolgendes und Zugleichseiendes, und diese Gegenstände lassen sich für uns nicht bestimmen, wenn wir nicht anzugeben vermögen, ob sie in beliebiger Zeit, in bestimmter Zeit oder zu aller Zeit da sind.

Lediglich diese Zeitbestimmungen, d. h. Bestimmungen des inneren Sinnes (Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung, Zeitinbegriff) machen die Anwendung reiner Begriffe möglich, und eine Aufhebung dieser Bedingungen verwandelt den Verstandesbegriff in die blanke logische Funktion. Nur unter jenen Bedingungen entspringen aus den Begriffen allgemeine Grnndsätze, die als synthetische Sätze a priori in der Erfahrung Anwendung finden und sich lediglich auf die Kategorien beziehen, nicht aber wie mathematische Sätze auf Anschauungen. Die mathematischen Axiome selbst kommen hier nicht in Frage, wohl aber die allgemeinere transscendentale Erwägung, wie der Gröfsenbegriff in der Erfahrung Anwendung finden und somit auch reine Mathematik auf Erscheinungen sich beziehen kann.

Wir können unsere Objekte von zufälligen Merkmalen durch Abstraktion befreien, aber es ist unmöglich, von ihnen gewisse Bedingungen hinwegzunehmen, ohne die das Objekt als solches nicht denkbar ist. Unsere mathematischen Begriffe sind noch zu scheiden; sie haben nicht blofs die Form des Denkens, sondern auch einen wenn auch nur formalen Inhalt. Sie haben nur einen Sinn im Raume und in der Zeit. Auch die Zahl ist nicht blofser Begriff, sondern in ihr wird etwas gedacht, das, wenngleich nicht empirischer, so doch sinnlicher Natur ist. Man zählt nach Begriffen, aber nicht durch den blofsen Begriff. Die modernen Theorien über die Zahlen können sich scheinbar noch immer nicht davon frei machen, in den arithmetischen Operationen nur logische zu sehen; die Logik aber hat Kant nach ihrem Begriffe erst bestimmt.

Was nun aber räumlich und zeitlich bestimmbar ist, giebt kein Bild von etwas Unbekanntem, Ansichseiendem, sondern ist von ihm toto genere verschieden. Alles, was wir bestimmend von dem im Raum und in der Zeit Gegebenen aussagen,

müssen wir eben von jenem anderen verneinen. Aber es ist für unser Verständnis der Objekte völlig hinreichend, daſs uns durch unser Erkenntnisvermögen die objektive Bestimmung von Vorstellungen möglich ist, und somit von Dingen, die im Raum und in der Zeit anzutreffen sind. Das sind nicht bloſse Bilder unserer Phantasie, sondern unsere realen Objekte; sie sind nicht bloſse Vorstellungen, d. h. Einbildungen, sondern die einzigen wirklichen Dinge, auf die sich unsere Begriffe beziehen können. Sie sind bloſse Vorstellungen, d. h. im Raum und in der Zeit vor uns Hingestelltes, im Gegensatze zu Dingen an sich, und eben deshalb sind es keine Bilder, von denen wir auf ein jenseitiges Original zu schlieſsen aufgefordert würden. Ihr Dasein besteht in einem fest bestimmten Verhältnis zum erkennbaren Subjekt und ist nach empirischen Gesetzen von der bloſsen Einbildung und vom Wahn im einzelnen Falle immer zu unterscheiden. Einbildung und Wahn sind psychologische Erscheinungen, die selbst schon die Wirklichkeit von solchen Dingen voraussetzen, die im Raume und in der Zeit gegeben sind. Und nur auf die allgemein feststellbare, d. h. eingesehene Wirklichkeit der Objekte und ihre Erkennbarkeit kommt es einer transscendentalen Kritik an. Wenn man die Objekte von allen zufälligen Merkmalen frei macht, so bleibt immer noch der Gedanke an eine allgemeine, reine Sinnlichkeit und an die Möglichkeiten, sie zu bestimmen, übrig. Wir haben keinen Begriff von Objekten, die nicht im Raum oder in der Zeit wären, die sich also auch deren Gesetzen nicht fügen müſsten. Raum und Zeit gewähren also volle Bürgschaft für die Erkennbarkeit von Objekten, die eben deshalb nicht Noumena, sondern notwendig Erscheinungen sind. Sagt man nun: Kant lehre, daſs die Dinge nicht wirklich sind, so befördert man ein Miſsverständnis. Seine Philosophie will ja nur erhärten, daſs die Dinge, die man zu erkennen vermag, keine Noumena sind, daſs wir solche metaphysische, an sich seiende Gegenstände zwar noch denken, aber nicht zu bestimmen vermögen. Mit Recht kann uns für die Erkenntnis gleichgültig sein, was auſserhalb ihrer Grenzen liegt; es ist absurd, sich darüber zu beklagen, daſs man nur Erscheinungen beurteilen kann. Es läſst sich nun einmal nicht ändern.

Wir behandeln in der Physik Gegenstände wie Dinge

an sich, wir haben keinen Anlafs, für den empirischen Verstandesgebrauch den Sprachgebrauch zu ändern, aber wir nehmen dem Metaphysiker den Wahn, als ob sich von den gegebenen Erscheinungen der Körperwelt oder dem uns nur durch Vorstellungen, Erscheinungen des inneren Sinnes, bekannten denkenden Ich auf Wesen schliefsen liefse, die, frei von aller Sinnlichkeit, eben nur gedacht werden.

16. Mit diesen Gedanken ist zum ersten Male in der Philosophie ausgesprochen, dafs in den Sinnen schon objektive Gesetzlichkeit herrscht. Man vergegenwärtige sich nur die Tragweite dieses ebenso einfachen, als wahrhaftigen Gedankens. Die Idealität des Raumes und der Zeit konnte sich nicht allzulange verbergen, ihre richtige Deutung aber hat lange auf sich warten lassen. Alle Menschen verbindet ein gleichgearteter Verstand, ohne den sie sich nicht einmal verstehen würden. Ihn als solchen hat niemals ein Philosoph in die Dinge selbst verlegt, Streit herrscht nur über seine Leistungen. Ihm ist nichts gegeben, was nicht die Sinne passiert und ein Medium in ihnen gefunden hätte. Aber die Organe selbst sind bei aller Übereinstimmung im grofsen und ganzen im Individuum dennoch anders als beim Nachbarn. Was überbrückt nichtsdestoweniger die Kluft, die die einzelnen Menschen voneinander trennt, im objektiv-gültigen Urteil? Kann es etwas anderes sein, als ein Zwang, der die Möglichkeit des Objekts selber gewährleistet? Betrügen die Sinne uns allesamt oder kommt jedem Gegenstande notwendig ein Ort im Raume, eine bestimmbare Gröfse, eine Stelle in der Zeit, ein Verhältnis zu allen anderen zu? Das kann uns nur die transscendentale Idealität von Raum und Zeit gewährleisten, die nicht den Dingen als solchen, sondern als unseren Gegenständen, als unseren Vorstellungen anhaften. Auf dieser Grundlage allein ist eine Erkenntnistheorie, eine Lehre unseres Erkennens, möglich. Ein an sich unerklärlicher Zwang herrscht schon in jedem Subjekt, und zwar nicht im Denken, sondern in den Sinnen, den man nicht mit den sinnlichen Qualitäten verwechseln soll. Von ihrer Eigenart machen eben jene Prinzipien der Anschauung, jene Formen die Erkenntnis unabhängig. Halten wir vor dieser unzweifelhaften, durch die unmittelbare Erkenntnis der mathematischen Sätze gewährleisteten Thatsache nicht an, so sind wir den uferlosen Denkmöglichkeiten der

pseudogeometrischen Phantasien verfallen[1]). Dann giebt es wohl eine Logik, aber keine Erkenntniskritik — versagen jene sicheren Sätze, so haben wir allenfalls eine Entscheidung von Fall zu Fall, aber keinen casus datae legis, nachdem wir das Gesetz selbst uns haben entschlüpfen lassen. Sind Raum und Zeit keine geheimnisvollen Undinge, so sind sie als Formen mit uns notwendig verbunden, und Verstand und Einbildungskraft vereinigen gegebenes Mannigfaltiges nach notwendigen Gesetzen. In einem Subjekt liegt die Möglichkeit der Entscheidung für alle Wesen, denen an sich Unerforschliches immer in gleicher Weise erscheint. Von dem Unerforschlichen wissen wir nicht, ob es grofs oder klein, wo und wann es sei, aber von der Erscheinung können wir das sagen. Mit diesen im Grunde so einfachen Gedanken sind die vorkritischen erkenntnistheoretischen Versuche endgültig abgeschlossen. Zweifel an der Wirklichkeit der Aufsenwelt sind gehoben, die Vernunft ist mit sich selbst einstimmig geworden. Rationalisten

[1]) Das 19. Jahrhnndert hat keinen Anlafs, sich anf die von den Raumtheorien hervorgerufene Beunruhigung der Gemüter etwas einzubilden. Sie liefern nur den Beweis dafür, dafs man nnter allen Umständen der Skepsis verfällt, wenn man der Evidenz des „Euklidischen Raumes" zu mifstranen beginnt. Dafs aber jene Theorien keinen Fortschritt hedenten, kann uns beschämenderweise Lichtenberg lehren. Er schreibt mehr als ahnungsvoll: „Ich bin nicht ahgeneigt, zn glanben, dafs es künftig noch einem verschmitzten Denker gelingen wird, seinen Skeptizismns selbst über die mathematischen Wissenschaften zu verhreiten. Ja, die Wahrheit zn sagen, so zweifle ich gar nicht mehr daran. Und warum sollte ich zweifeln, da wir überall Grenzen unseres Wissens notwendig finden müssen, und folglich Unsicherheit, sobald wir uns darauf einlassen, zu erklären, wie dieses möglich ist nnd warum es möglich ist, und nicht von einem gewissen allgemein anerkannten Pnnkt einer Skale ausgehen wollen — der aber hlofs anerkannt ist." (Verm. Schriften, 9. Bd., S. 131. Göttingen 1806.) Man wird nicht ohne Interesse lesen, was der geistreiche Mann ebenda hinzufügt. — Dafs L. Kantischen Anschanungen anhing, darf man wohl behaupten. Er schreiht a. a. O., S. 153: „Ich glaube, dafs man dnrch ein aus der Physik gewähltes Paradigma auf Kantische Philosophie hätte kommen können". Der Gedanke ist so übel nicht. Man denke an eine Theorie des Schwimmens. Der Ästhetik entspricht die Lehre von dem Medium, das seinerseits das Schwimmen möglich macht, der Analytik die Lehre von den Bewegungen in diesem Mittel. Die eigentliche Vernunftlehre (Ideenlehre) würde darüber hinaus zeigen, welches Ziel die Bewegung ins Ange zu fassen hat. Vielleicht trägt dies Gleichnis dazu bei, die Bedenken zn heben, die sich an Kants gleichzeitige Behandlung der Mathematik in der Ästhetik und der Analytik knüpfen.

und Empiristen mufsten den Weg verfehlen, solange ihnen das Irrlicht Ding an sich vorschwebte. Es liefs sich nicht aus Objekten herausschälen, die von den Sinnen verwirrt erscheinen; was wir zu erkennen vermögen, sind nicht Erscheinungen, die der Verstand intellektualisieren könnte, oder Dinge, die er nur ordnet; es sind Objekte, die schon seinen Bestimmungsmöglichkeiten gemäfs im Raume und in der Zeit anzutreffen sind.

Von besonderer Wichtigkeit ist Kants richtige, vor ihm von den Psychologen nicht einmal geahnte Einsicht in das Wesen der Einbildungskraft, in der Verstand und Sinne schon in der Wahrnehmung sich vereinigen. Das Verfahren des Mathematikers mag ihn hier zur Klarheit geführt haben. Als psychologische Erscheinung ist diese Einbildungskraft bei den Individuen verschieden, als allgemeine Erkenntnisbedingung unterliegt sie bestimmten Gesetzen. Nicht blofs bei Reproduktionen des Gegenstandes früherer Wahrnehmungen und bei willkürlichen Kombinationen, sondern schon in jeder Wahrnehmung des präsenten Gegenstandes ist sie notwendig vorhanden. Kants hiermit engverknüpfte Lehre vom Schematismus der Verstandesbegriffe (s. oben S. 75), auf die näher einzugehen sich verbietet, ist eine exakte Beschreibung der Bedingungen, unter denen wir unter unsere Verstandesbegriffe subsumieren können. Wenn jemand den empirischen Begriff des Pferdes denken will, so tritt seine Phantasie mit einem Bilde dieses Vierfüfslers ins Spiel, wenn man bei dem reinen Verstandesbegriff sich eine Vorstellung davon machen will, wie man ihm etwas einordnen könne, so schematisieren wir eine reine (d. h. immer notwendige, in allgemeiner transscendentaler Erwägung also inhaltslose) Synthesis, durch die wir unseren inneren Sinn bestimmen. Auch dieser Gedanke ist nicht psychologisch, sondern transscendental. Er sieht von allem Einzelnen ab und erwägt nur eine allgemeine und notwendige Bedingung. So ist z. B. das Schema der Substanz die „Beharrlichkeit des Realen in der Zeit", d. h. die Vorstellung von etwas, das bleibt, wenn alles andere wechselt. Vor der Erkenntnis von Gegenständen vereinigen sich Sinnlichkeit und Verstand in der Einbildungskraft, die Kant als eine reine, von empirischen Unterschieden absehende Thätigkeit erwägt. Sie zeigt den Verstand auf den inneren Sinn wirkend. Kant

nennt diese Thätigkeit auch die „figürliche Synthesis", sofern sie eben einen reinen Gegenstand im inneren Sinne findet, während die bloſse „intellektuelle Synthesis" einen Gegenstand überhaupt, d. h. die Verbindung unabhängig von einem Mannigfaltigen noch zu denken vermag. Diese Fähigkeit einer lediglich intellektuellen Synthesis, die von aller, auch der reinen Anschauung absieht, der Gedanke eines reinen Verstandesbegriffs (seine transscendentale Bedeutung) hat die dogmatische Metaphysik irregeleitet, sofern sie das Wesen der Dinge durch ihn zu erkennen sich einbildete. Die Verstandesbegriffe sind notwendig auf jene Schemata restringiert, wenn sie einen Gegenstand bestimmen sollen. Das Schema giebt geradezu einen Prüfstein für den richtigen Gebrauch der Begriffe. Kann man ein solches Schema nicht mehr finden, so kann man auch dem Begriff nichts einordnen, man kann dann durch den Begriff, d. h. durch den Verstand, nichts mehr verstehen, obwohl das eben seine eigentliche Funktion bedeutet.

Die dogmatische Metaphysik spielte also mit reinen Gedankenformen, wo sie doch kein Schema vorfinden konnte, durch das sie ihnen einen Inhalt zu geben vermochte. Während der reine Verstandesbegriff seine Realität „an der Erfahrung beweist und notwendig beweisen muſs", kann der bloſse Begriff in übersinnlichen Gebieten keinen Gegenstand mehr finden, da sich kein Schema, keine Zeitbestimmung auf diese Regionen anwenden läſst; die Mühle klappert noch, aber sie mahlt nicht mehr. Das reine Denken kann das für sich Seiende nicht ergreifen; eine Thatsache, die uns in aller theoretischen Erkenntnis völlig gleichgültig sein kann. Es ist ebenso sinnlos, das Jenseitige in der Erkenntnis zu suchen, als sich darüber zu beklagen, daſs es sich uns beständig entziehe. Man kann ohne Sinne nicht erkennen, und mit Recht stellt Kant den resignierten Worten des Dichters:

„Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist"

die Zuversicht gegenüber:

„Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde".

Man sieht schon aus dieser Gegenüberstellung, wie in den Kantischen Untersuchungen der Begriff der Natur zum ersten

Male richtig bestimmt wird; für sie gilt keine Schranke, denn sie bedeutet nichts weiter als der Inbegriff aller Erscheinungen, sofern sie, unter notwendigen Gesetzen des Verstandes stehend, zugleich einen Inbegriff der Erfahrung ausmachen. Wir kommen nicht aus der Natur heraus und können sie nicht überfliegen. Das kann sie aber nicht zu bloſsem Schein machen. Auch „beständiger Schein“ kann keine Wahrheit geben. Daſs wir aber in den Sinnen allein anschauen können, ist eine Thatsache, der wir uns nun einmal fügen müssen. Der Schein entsteht erst, wenn wir das Objekt falsch beurteilen und ihm an sich Eigenschaften beilegen, die ihm nicht zukommen. Wie sollten sie sich um deswillen in bloſsen Schein verwandeln können? Sie sind uns ebenso sicher, als wir des Raumes und der Zeit, d. h. aber als wir des eigenen Bewuſstseins sicher sind. Mehr kann kein Philosoph billigerweise verlangen. Und nur philosophische Bedenken kommen hier in Frage. Inwiefern aber notwendige Formen, weil sie bloſs in möglicher Erfahrung ihre Realität finden können, die Wirklichkeit beeinträchtigen könnten, läſst sich nicht verstehen. Man könnte sich mit demselben Rechte über unsere Sprache beklagen, wenn wir behaupteten, daſs sie nur zur Verständigung unter gleichgearteten Wesen dient. Ihre allgemeinen Formen, mit denen sich eine allgemeine Grammatik beschäftigt, finden nur Realität in einer Sprache, die gesprochen wird. Wie sollte uns der Gedanke bekümmern können, daſs auch diese Formen in einer intelligiblen Welt denkbarerweise jeden Sinn einbüſsen?

Es ist seltsam, daſs man dem Vernichter der dogmatischen, ihre Begriffe nicht prüfenden Philosophie häufig den Vorwurf gemacht hat: Er ist selbst ein Dogmatiker. Wenn man die Worte in ihrem zweideutigen Sinne nimmt, so hätte man so unrecht nicht. Er ist seit Aristoteles der erste dogmatische Philosoph, d. h. er ist der erste von allen, der eine lehrhafte Philosophie hinterlassen hat. Man wird auch von ihr keinen Schritt zurück thun müssen, wenn man einmal völlig Ernst damit macht, ihn von Grund auf zu studieren. Man kann alle metaphysischen vorkantischen Systeme vortragen, aber man kann sie nach der Kantischen Kritik nicht mehr mit Recht und mit überzeugender Gewiſsheit lehren. Es gab vor Kant keine wissenschaftliche Metaphysik, aber der Philosoph hatte

die seit ewigen Zeiten den Menschen eingepflanzte Naturanlage nicht unterschätzt. Wenn man auch jeden hervorgeschossenen Trieb vernichten kann, so wird man doch den Menschen nicht hindern können, immer wieder die Probleme aufzunehmen, in denen sich die vorbildliche Kultur des klassischen Altertums mit unserer und hoffentlich mit allen Zeiten berührt. Aber man hüte sich, auf diesem Gebiete die schulgemäfse Arbeit zu verachten. Nirgends ist die Gefahr gröfser, die alle Republiken bedroht, dafs sich die Willkür des Einzelnen der Herrschaft bemächtige, wenn an den Grundgesetzen gerüttelt worden ist. Der „Pöbel der Vernünftler", in seiner Eitelkeit geschmeichelt, wirft sich dem geistreichen Führer in die Arme. Was hat dann die Wahrheit, die Vernunft noch zu bedeuten! Der Boden ist gut vorbereitet: Es giebt nichts Sicheres, man wähle, was einem jeden gut dünkt. Warum sollte man sich zieren? Bedarf es erst eines Beispiels dafür, dafs sich nicht blofs mit Vernunft, sondern auch mit Unvernunft „rasen" läfst?

Kants Kritik der reinen Vernunft ist ein Lehrbuch der Wahrheit; sie setzt allerdings eine menschliche Vernunft voraus und appelliert an sie. Man kann sie nur dann begreifen, wenn man sich die Mühe nicht verdriefsen verläfst, das Ererbte selbst erst wieder zu erwerben. Indessen geht man nicht selten mit dem Vorurteil an sie heran, dafs sie mehr leisten könne, als ein Sterblicher versprechen kann. Nur ein Beispiel dafür. Man beklagt sich darüber, dafs Kants Freiheitslehre schwer begreiflich sei. Das beruht auf der Verwechslung zweier grundverschiedener Fragen. Was hat der Schriftsteller gedacht? Das mufs sich beantworten lassen, aber die Freiheit selbst ist für keinen Menschen begreiflich. Das eben lehrt der Philosoph. Welcher Mensch hätte nötig, um seinen Willen den Gesetzen zu unterwerfen, erst die Begreiflichkeit des freien selbst bestimmten Willens zu verlangen? Aber er hat ein Recht darauf, dafs man ihm diese Freiheit nicht hinwegdisputiert. Der spekulative Philosoph hat hier den Vortritt. Wenn er uns beweist, dafs die Kausalität aus Natur der Freiheit widerstreitet; wenn er hier einen unzweideutigen Widerspruch feststellt, so geht die Freiheit wider dieselbe Vernunft, die von uns fordert, was wir thun sollen. Man könnte jede Hoffnung auf einen Fortschritt der Menschheit aufgeben, wenn man hier nach dem urteilt,

„was geschieht, und nicht nach dem, was da sein soll“. Kants Kritik hebt den scheinbaren Widerspruch, der Philosophen und andere Sterbliche peinigt. Erscheinung und Ding an sich, Erkennbares und Unerforschliches sind notwendig zu unterscheiden. Das giebt die Lösung. Wir beurteilen alle Handlungen nach Gesetzen der Natur und bestimmen so, was geschehen ist. Es mufste geschehen, wie es geschehen ist, von Bedingung zu Bedingung stellen wir das mit Naturnotwendigkeit fest; ohne diesen Zusammenhang in einer möglichen Erfahrung könnten wir das Geschehene nicht verstehen. Aber niemand kann uns das Recht streitig machen, dennoch zu sagen: Es hätte nicht sein sollen. Den letzten Grund für die Möglichkeit dieses unseres sittlichen Urteils kennen und begreifen wir nicht, das ist alles, was man zu verlangen berechtigt ist. Kant sagt selbst: Wir begreifen zwar nicht „die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermafsen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann“.

Nun hat man die billige Phrase frei, dafs diese Unbegreiflichkeit nicht „befriedigen“ könne. Menschliche Schuld ist es aber nicht, wenn man hier nur noch eine Möglichkeit hat, sich eine Begreiflichkeit einzubilden. Der Glaube aber, der seine Triebfedern und seine Wurzeln in höheren Regionen sucht, verzichtet auf theoretische Einsicht und bescheidet sich im Vertrauen, frei anerkennend, wozu kein zwingender Wissensgrund sich finden läfst. Die Gaben sind hier unter den Menschen nicht ungleich verteilt, das Wissen des Philosophen hat vor dem des gemeinen Mannes nichts voraus.

Wer aber wollte Unerforschliches leugnen? Man weifs hier so wenig, was man bestreitet, als was der Gegner trotzig behauptet, und man kann auch hier dem weltweisen Dichter folgen: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren“.

17. Unsere zwanglosen Bemerkungen wollen einen Überblick über die Kritik der reinen Vernunft geben; vor allem aber möchten sie den Leser dieses unvergleichlichen Buchs

gegen gehäufte Vorurteile einer unbesonnenen Kritik „in Freiheit setzen“. Wer die Vernunftkritik dann selbst studiert, wird finden, dafs eine Aburteilung auch dieses Buches die Vernichtung jeder Erkenntnistheorie im Gefolge haben und auch alle empirische Forschung, einschliefslich aller psychologischen Entwickelungstheorien, als vollkommen vernunftlos diskreditieren mufs. Wenn es kein Richtmafs giebt, nach dem man urteilt, so ist überdies jede Kritik sinnlos. Eine Kritik, die sich damit begnügt, fremde Meinungen mit den eigenen Meinungen zu vergleichen, bedeutet die blanke Willkür und verwandelt erkenntnis-theoretische Arbeit in einen frommen Wunsch. Kant wollte auf eine wissenschaftliche Bahn führen, aber er liefs sich nicht am wissenschaftlichen Gewande genügen. Er verbindet die gründliche Methode Wolfs mit dem Verfahren der Kritik. Wer beide verwirft, kann „nichts anderes im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewifsheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln“. Es ist leicht, über die vollständige Anerkennung eines Werkes von der Natur der Kritik zu spotten. Auf den Buchstaben schwören, die Gedanken eines anderen nachbeten und was sonst sich aus dem Lexikon der Schlagworte sagen läfst, darf niemand anfechten, wenn es sich darum handelt, nichts anderes als Gerechtigkeit und begründetes Urteil für den gewissenhaftesten Schriftsteller aller Zeiten zu fordern. Ob man nicht mehr am Buchstaben hängt, wenn man nur den Buchstaben kritisiert, kann jedermann selbst beurteilen. Kritik und Besserwissen sind nicht dasselbe; Kritik setzt immer voraus, dafs man völlig verstanden hat, was dem Urteil unterliegt. Man macht sich nur dann vom Buchstaben frei, wenn man den Sinn der Zeichen, die Begriffe erfafst hat. Geht man aber achtlos und vornehm schon über den „Buchstaben“ fort, so kann man das Verständnis nicht erreichen.

Bevor wir dazu übergehen, die transscendentale Dialektik kurz zu skizzieren, wollen wir unsere Darstellung in gewissen Punkten ergänzend in gedrängter Kürze nochmals über den wesentlichen Inhalt der Ästhetik und Analytik eine Rückschau halten.

Die Frage der Kritik ist in der Ästhetik: wie kann dem erkennenden Subjekt ein Gegenstand gegeben, in der Ana-

lytik: wie kann er bestimmt werden? Es handelt sich dabei um jedes für den Menschen möglichе Objekt und um Bestimmungen, die für alle gelten und notwendig gelten müssen. Eben das giebt Bedingungen a priori, die keine Erfahrung als solche uns lehren kann. Nach seinem Wesen ist jeder Gegenstand durch eine reine Sinnlichkeit (durch Raum und Zeit) charakterisiert, die vom Verstande a priori bestimmt werden kann. Alle Bestimmungsmöglichkeiten des Gegenstands (nach seinem Wesen und nach seinem Dasein) erschöpfen sich im Verstande. Durch die Kategorien werden Objekte als bestimmte gedacht, und aus den Kategorien entspringen Urteile, Grundsätze, Regeln, deren Apodiktizität unzweifelhaft ist, deren Einsicht aber nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung, also nicht aus bloſsen Begriffen hergestellt werden kann. Sind reine Begriffe notwendige Funktionen des Denkens, so bedient man sich ihrer im Urteil, das an allgemeine Regeln gebunden ist. Verstand ist das Vermögen solcher Regeln. Das Erfahrungsurteil ist das Verstandesgesetz in concreto, d. h. seine Anwendung auf Gegebenes. Empirisch lassen sich jene allgemeinen Sätze nicht beweisen, im Gegenteil man hat das Zeugnis einer allgemein möglichen Erfahrung anzurufen und sich zu hüten, aus Beispielen zu schlieſsen. Was eine notwendige Voraussetzung einer jeden Erfahrung bedeutet, läſst sich nicht empirisch erwerben; das ist geradezu ein Widersinn. Aus dem Erfahrungsurteil selbst und wenn es eine millionenfach bestätigte Thatsache enthielte, kann man die Wahrheit der Gedanken nicht ableiten, die unserem Urteil über sie als notwendig innewohnen. Wenn aber ein Kausalzusammenhang bei irgend welcher Aufeinanderfolge von Erscheinungen festgestellt worden ist, und die Erfahrung uns desavouiert, so trifft das nicht den Kausalsatz; im Gegenteil derselbe Satz belehrt uns, daſs unser Urteil einen Irrtum enthielt.

Ohne ein Beharren der Substanz, ohne Kausalverbindung, ohne Wechselwirkung unter den Substanzen, d. h. ohne die Möglichkeit, Erscheinungen in der Zeit objektiv zu bestimmen, ist ebensowenig eine Physik, als irgend eine objektive empirische Erkenntnis denkbar. Wir könnten ferner von Erscheinungen als allgemein bestimmbaren möglichen Gegenständen der Physik nicht reden, wenn sie nicht nach exten-

siven und die in ihnen enthaltene Empfindung nicht nach intensiven Gröfsenverhältnissen zu unterscheiden wären. Durch diese Bestimmungen wird die Erkenntnis eines Objekts erschöpft, und alle Sätze der Physik müssen schliefslich in diese allgemeinsten Regeln einmünden, die für sich nur die Form aller Urteile enthalten, sofern mit ihnen eine inhaltsvolle, aus der Erfahrung geschöpfte Aussage verbunden ist. Die Erfahrung giebt nur den Fall, der unter der Regel steht.

Wir haben endlich die Gegenstände auch nach ihrem Verhältnis zum erkennenden Subjekt selbst nach Regeln zu bestimmen. Wir müssen nach ihnen entscheiden, ob sie möglich, wirklich oder notwendig sind.

Alle diese von Kant relativ auf mögliche Erfahrung bewiesenen oder nur postulierten Regeln sind die formalen Gesetze einer Natur, die damit als gesetzmäfsige Erkenntnis a priori vom Subjekt abhängt. „Der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur", sagt Kant, „sondern er schreibt sie dieser vor". Man achte auf die Worte. Verstandesgesetze sind Gesetze der Erfahrung, nicht aber empirische Gesetze. Dem empirischen Gesetze wohnt das Verstandesgesetz inne. So ist der Kausalsatz kein empirischer Satz; noch niemals hat der Physiker dies Gesetz abgeleitet. Er stellt es nebst anderen allgemeinen Gesetzen vor die Physik, weil er sich seiner beständig bedient. Es hätte viel Mifsverständnis verhütet werden können, wenn man immer im Kantischen Sinne die empirische Erkenntnis und die Erkenntnis des Empirischen überhaupt geschieden hätte. Beide scheidet nur die Abstraktion.

Alle diese Bestimmungen sind von Kant zunächst nicht im Interesse der Physik, sondern für die Metaphysik geleistet, die mit den Verstandesbegriffen einen Gebrauch verbunden hatte, der sich nicht einsehen, und bei dem sich auch nichts mehr verstehen liefs. Für die Physik bestimmt der Philosoph den Horizont, für die Metaphysik weist er die objektive Realität jener Begriffe, zugleich aber auch nach, in welcher Einschränkung sie allein noch einen Sinn haben. Die hiermit gewonnene Einsicht ist apodiktisch, aber sie ist viel bescheidener als die mit logischen Möglichkeiten spielende Skepsis, für die man sich auf ein altes Register von Scheingründen zu berufen pflegt. Sie giebt sich mit Überlegenheit

und nennt sich mit Vorliebe Kritik, deren Zerrbild sie darstellt. Es ist leicht, sich mit Zweifeln zu brüsten, die man in jedem besonderen Urteil verleugnen mufs. Aber die Skepsis ist um nichts besser, als die dogmatische Opposition, die sich der Kritik entgegengestellt hat. In beiden Fällen vergeht man sich gegen Erkenntnisgrundsätze. Die empiristische Skepsis verfährt dabei am inkonsequentesten, wenn sie einerseits auf Erfahrung allein sich beruft nnd doch Möglichkeiten ihr Urteil bestimmen läfst, für die sie keine Erfahrung beibringen kann. Das wird sowohl durch eine „wahrscheinliche" Kausalität, wie durch die Zweifel an den Axiomen der Geometrie illustriert. Die gegen dogmatische monopolisierende Schulweisheit geltend gemachte Skepsis war berechtigt, aber auch sie entscheidet keine Frage. Selbst Hume spricht hier und da die Hoffnung auf definitive Erledignng des Erkenntnisproblems aus. Kant hat diese Arbeit geleistet. Man mnfs in den Fragen der Metaphysik — sei es im Wissen oder im Nichtwissen — zn einem Abschlufs gelangen können. Er hat hier für alle Zeiten entschieden und er konnte es, weil man es hier nur mit der eigenen Vernunft zu thun hat, die als das Nächste, was uns angeht, mit unbedingter Sicherheit, wenn auch am schwierigsten zu erkennen ist.

In den beiden ersten Abschnitten der Kritik ist die dogmatische Metaphysik mit ihren Ansprüchen, Kämpfen und Widersprüchen im Grunde schon gerichtet. Sie geben den Prüfstein für die folgende Hauptuntersuchung, die den verrufenen Namen der Dialektik in einer Kritik des dialektischen Scheins wieder zu Ehren bringt. Hier lenchtet die Kritik, befähigt durch die Einsicht in das logische Wesen der Dinge an sich und das der synthetischen Urteile a priori, mit hellem Licht in den dunkeln Irrgarten metaphysischer Speknlationen. Die geduldige Vorarbeit zeitigt hier die Frucht. Mit Kants Lehre von den Ideen, auf die der Skeptiker durch den Zweifel an den Kategorien jedes Anrecht verscherzt hat, erhält das System der Kritik seinen architektonischen Abschlufs. Der sichere Leitfaden der Kategorien leistet auch in dieser Lehre von der Vernnnft im eigentlichen Sinne die natürlichsten Dienste. Nicht minder bewährt sich auch hier der grofsartige Gedanke, der die Kritik geschaffen hat und der in der Erwägung synthetischer Urteile a priori seinen Ausdruck findet.

Überall scheidet er das bloſs logische Wesen der Funktionen von dem transscendentalen, das sich auf allgemeine Erkenntnis von Objekten erstreckt.

Während in der formalen Logik die Lehre von den Schlüssen mit zur Analytik gerechnet werden darf, bedingt der Gebrauch, den man von der Logik selbst gemacht hat, eine besondere Untersuchung. Versteht Kant unter Analytik eine Auflösung des Verstandes und der Vernunft in ihre Elemente als Prinzipien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntnis, so hat die transscendentale Analytik es nur mit der Zergliederung des Verstandesvermögens zu thun, um hier die Möglichkeit der apriorischen Begriffe und ferner in einer Doktrin der Urteilskraft zu untersuchen, wie man unter sie subsumieren könne, und welche Regeln einen Inbegriff möglicher Erfahrung erschöpfen und bedingen. In allen diesen Betrachtungen kommt es nur auf reine Erkenntnisse a priori an, sie bedeuten eine Logik der Wahrheit, die neben das oberste Prinzip alles Denkens, den Satz des Widerspruchs, einen Grundsatz stellt, der die objektive Realität aller synthetischen Urteile a priori gewährleistet: „Ein jeder Gegenstand steht unter der notwendigen Bedingung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.“ Ist hiermit der transscendentale Gebrauch der Begriffe verboten, wird gezeigt, daſs man keine synthetische Erkenntnis aus Begriffen, sondern nur durch sie einen bestimmten Erfahrungsbegriff haben könne, so wird die Vernunft, die in der formalen Logik als Vermögen der Schlüsse zur Analytik zählt, hier eine besondere Untersuchung nötig machen, die als eine Logik des Scheins die Vernunft zu prüfen hat, sofern sie dennoch die Grenzen der möglichen Erfahrung zu überschreiten sucht. Die transscendentale Dialektik hat es also mit der Metaphysik selbst zu thun, sofern sie durch Scheinbehauptungen synthetische Urteile a priori aufserhalb der ihnen gezogenen Grenzen zu erweisen sucht.

18. Ist unser Erkenntnisvermögen erschöpft, wenn wir Verstand und Urteilskraft anwenden, um Gegenstände zu bestimmen, d. h. über gegebene Wahrnehmungen Urteile zu fällen? Können wir nicht mehr leisten, als durch Subsumption unter die Regeln des Verstandes selbst wiederum Regeln ab-

zuleiten? Begnügen wir uns mit Urteilen wie: Der Stein ist hart; die Sonne leuchtet und wärmt und den ungezählten Sätzen, die uns von der alltäglichen Erfahrung an die Hand gegeben werden? Jedes physikalische, jedes systematische Lehrbuch überhaupt würde uns anders belehren. Wir „buchstabieren“ nicht blofs Erscheinungen, indem wir die Einheit des Verstandes in das Mannigfaltige der Anschauung hineintragen; wir streben vielmehr danach, die vom Verstande und der Urteilskraft geförderten Regeln aus ihrem chaotischen Gewirr in die Einheit der Prinzipien eingehen zu lassen, eine Vielheit von Erkenntnis, von Erfahrung, zur Einheit zu verschmelzen. Die kleine Münze aus dem Besitz des Verstandes wird in eine höhere umgesetzt, und wenn man das Bild nicht ausschlägt, das Wissen wird gleichsam kapitalisiert, die alles beherrschende Theorie hat sich fruchtbar zu erweisen. Man prüft an ihr nicht allein das schon bekannte Einzelne, man sucht auch Neues aus ihr abzuleiten und an der Erfahrung zu erproben. Nach langer Sammelarbeit des Physikers sucht die Vernunft auch im empirischen Gebrauche das Prinzip, aus dem sie deduziert. Die Einzelerscheinung tritt zurück, das unmittelbar Erkannte erweist sich nur als ein Sonderfall, und die allgemeine Hypothese tritt in ihr Recht.

„Prinzip“ ist freilich ein zweideutiges Wort; man kann jede allgemeine Regel als Prinzip bezeichnen, sofern man besondere Erkenntnisse ihr einordnet und somit das Besondere im Allgemeinen erkennt. Worauf es hier ankommt, das ist die eigentümliche Leistung der Vernunft, die einen gegebenen Satz, ein Urteil, nicht schlechthin annimmt, sondern nach einem allgemeineren Satze im Verstande sucht, der jenem zu Grunde liegt. Giebt hinwiederum der Verstand eine solche allgemeine Regel an die Hand, der wir mittels der Urteilskraft ein besonderes Erkenntnis einordnen, so zieht die Vernunft die Konsequenz aus beiden und bezieht sich sofern nicht unmittelbar auf den irgendwie gegebenen Inhalt, wenn sie a priori zu einem Schlusse kommt. Sie geht vielmehr auf den Verstand und die gegebenen Urteile, und man kann dies blofs logische Verfahren sofern von jedem Inhalt befreit denken, man kann die Leistung der Vernunft an allgemeinen Formen für sich betrachten.

Es ist nun die Frage, ob dieser Vernunftfunktion besondere

Begriffe entsprechen und ob diese wiederum aus reiner Vernunft zu Prinzipien führen und zwar zu Prinzipien im eigentlichen Sinne, durch die eine höchste Einheit in aller Erkenntnis bewirkt wird. Die Verstandesbegriffe und Grundsätze sind solche Prinzipien nicht, sie bringen nur Einheit in das gegebene Mannigfaltige der Erscheinung und machen erst den Erfahrungsbegriff möglich, in dem sie ihre objektive Realität finden. Alle allgemeinen Sätze, deren wir uns in der Physik oder Mathematik bedienen, sind nur komparativ als Prinzipien anzusehen, sie gelten nur relativ für die Fälle, die unter ihnen stehen. Das Prinzip der Vernunft aber soll aus bloſsen Begriffen entspringen, man soll durch dasselbe das Besondere im Allgemeinen durch bloſse Begriffe, die keine Erfahrung an die Hand giebt, erkennen.

Verstand und Urteilskraft sind in ihren apriorischen, in den beiden ersten Hauptteilen der Kritik erörterten Leistungen erschöpft. Giebt es also besondere Handlungen der Vernunft, die sich den in der Analytik erörterten logischen Funktionen des Verstandes (den Kategorien) zur Seite stellen lassen, und welche Bedeutung kommt ihnen in der Erkenntnis von Objekten zu? Erzeugt die Vernunft aus sich heraus Begriffe, die eine objektive Bedeutung haben; oder bedeutet vielleicht, was die Vernunft noch für sich leistet, nichts anderes als die subalterne Fähigkeit, unseren Besitz nur logisch anzuordnen, um ihn an der bloſsen Vernunftform zu prüfen?

Das Schluſsverfahren, auf das Kant abzielt, ist von empirischer Kurzsichtigkeit nicht selten, leider auch nicht ganz ohne Grnnd, der Verachtung preisgegeben worden. Syllogistische Künste und Spielereien haben den Spott herausgefordert. Bei Kant findet sich von ihnen nichts. Man hat es in all diesen Untersuchungen mit leicht zu kontrollierenden Thatsachen zu thun. Der Syllogismus macht sich bei aller Wissenschaft offen oder versteckt geltend, in der Mathematik beherrscht er den ganzen Gang der Untersuchung so sehr, daſs man über das rein logische Gebild die unerbittliche Führung einer reinen Sinnlichkeit zu übersehen und eben deshalb die Metaphysik, ihre Methode nachahmend, der Mathematik zur Seite zu stellen vermochte. Werden wir uns des Schlieſsens nicht immer bewuſst, so giebt das Einzelurteil häufig den Anlaſs, es mit allgemeineren Sätzen zu vergleichen.

Was hat das alles mit der Metaphysik zu thun? Ist dies Verfahren der Mathematik, das mit Axiomen anhebt und im apodiktischen Beweisgange schliefsend fortschreitet, ein richtiges Vorbild dieser reinen Vernunfterkenntnis? Das ist die Frage. Metaphysik hat sich die Aufgabe gestellt, aus allgemeinsten, schlechthin notwendigen Prinzipien zu schöpfen, und versucht, von ihnen alles logisch abzuleiten, was sich dem Blicke bietet und was sich ihm entzieht. Das alles aus reiner Vernunft. Wir wollen so gern unsere Welt begreifen; die Fülle des Einzelnen zu sammeln und zu sichten erfordert mühsame Arbeit, und der Fortschritt vollzieht sich hier langsam in der Zeit von Jahrhunderten. Dieser Arbeit überhebt sich schon frühe der dogmatische Philosoph; die bloſse, uns nie verlassende Vernunft, unser sicherer Besitz, unsere Einsicht schlechthin, sie kann uns nicht täuschen. Was Wunder, daſs die Metaphysik so alt ist wie der denkende Mensch! Mit einem solchen Zwange beherrschen die formalen Gesetze alles Denkens den Menschen, daſs er nur zu leicht sich verführen läſst, mit diesem Formalismus auch in Regionen einen materialen Gebrauch zu versuchen, in denen es keine Materie, keinen Inhalt für seine Gedanken mehr giebt. Auf der anderen Seite knüpfen sich an diese Versuche einer reinen Vernunft die höchsten und wichtigsten Interessen der Menschheit, durch die sie sich aus der Natur heraushebt. Jene Ideen hat sie als Triebfedern des religiösen, mit einer geheimnisvollen Macht uns verbindenden Lebens zu allen Zeiten gesucht und gern verehrt, was menschliche Phantasie ihnen jeweils entsprechen lieſs. Eine hohe Aufgabe, jene Ideen durch wissenschaftliche Forschung vor dem Zweifel zu schützen. Je mehr sich diese idealen Gegenstände der bestimmten Kenntnis entziehen, je häufiger die Widersprüche sind, um derentwillen sich die Metaphysiker befehden, um so gröſser wird der Anreiz, hier etwas zu ergründen, was alle Vorgängerschaft aus dem Felde schlägt. Diese Bemühungen haben eine so naheverwandte Nachbarschaft in der Mathematik. Auch sie macht sich frei von einem unmittelbar wahrnehmbaren Inhalt und leitet aus einigen wenigen Sätzen, wie es scheint, ständig sich mehrende Erkenntnisse ab. Nur eine starke Kurzsichtigkeit vermag die innigen Beziehungen zu übersehen, die beide Aufgaben miteinander verbinden. Bedurfte es doch erst des kritischen

Auges eines Kant, das sie Unterscheidende, man kann sagen mit anschaulicher Evidenz, wahrzunehmen. Auch die Metaphysik möchte wie die Mathematik durch bündige Schlüsse „beweisen"; den Glauben, das bloſs subjektive Fürwahrhalten, will sie auf untrügliche Einsicht, auf ein apodiktisches Wissen stützen.

Angesichts dieser eminenten Aufgabe drängt sich die Vorfrage auf: Wie wird die Metaphysik nicht minder als die Vernunft des gemeinen Mannes zu jenen höchsten Ideen geführt, die in keiner Erfahrung angetroffen werden und zu denen keine Anschauung uns die Wege weist? Woher nimmt der Metaphysiker seine Prinzipien, die er ebenso gebrauchen möchte, wie der Mathematiker seine Axiome, und die er in das Fundament eines architektonisch vollendeten Weltbilds legen möchte? Das ist eine Frage, die sich mit unbedingter Sicherheit beantworten läſst; entspringen die Fragen in der Vernunft, so muſs ihre eigene Organisation Aufschlüsse geben, mit denen zugleich die Möglichkeit einer Antwort sich entscheidet.

In der Untersuchung dieser groſsartigen Aufgabe wollen wir Kant schrittweise folgen. Ihr läuft immer die Kritik parallel, die nach der etwaigen objektiven Bedeutung der reinen Vernunftprinzipien fragt.

19. Im Vernunftschluſs[1]) leiten wir das Besondere aus dem Allgemeinen ab. Als bloſs logisches Gebild setzt jeder Schluſs Begriff und Urteil schon voraus; er hat es nie mit dem zu thun, was unmittelbar angeschaut, und auch nicht mit den Vorstellungen als solchen zu thun. Wer einen besonderen Satz einem allgemeineren einordnet, der zieht die conclusio aus reiner Vernunft, gleichviel welchen Inhalts diese Sätze sind. Aus Alle A sind B, C ist A folgt, daſs auch C ein B ist. Das gilt für alles, was nur gedacht werden kann,

---

[1]) Kant unterscheidet den Vernunftschluſs vom Verstandesschluſs; bei letzterem liegt das geschlossene Urteil schon so in dem praemittierten, daſs es ohne Vermittelung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann. Auf diese Weise folgt aus Alle A sind B z. B. Einige A sind B. In der Logik von Jaesche wird der Vernunftschluſs so definiert: „Ein Vernunftschluſs ist das Erkenntnis der Notwendigkeit eines Satzes durch die Subsumption seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel".

notwendig. Es ist eine analytische Vernunftoperation, der sich keine Vernunft entzieht. Es handelt sich hier um eine Abstraktion, der man seit ewigen Zeiten gewachsen war. Sie wird in dem altehrwürdigen Schulgebäude der Logik dem Philosophen zugemutet, und die meistens nach ihrem Inhalt bedeutungslosen Beispiele — die dennoch hie und da selbst eine ganz ungerechtfertigte Kritik ertragen müssen — weisen genugsam darauf hin. Man hat es mit einem blofs analytischen Verfahren zu thun, das im Grunde unser Wissen nicht erweitert, aber unseren Besitz zu ordnen und unseren Einsichten zur Deutlichkeit verhelfen kann. Entspricht dieser analytischen Vernunftfunktion eine andere, die sich auf Erkenntnis von Gegenständen bezieht? Mit anderen Worten: finden sich auch in der reinen Vernunft selbst Begriffe, die den Anlafs zu synthetischen Sätzen a priori geben und die sich auf Gegenstände beziehen?

Die Beziehungen, die Kant zunächst zwischen unserem Schlufsverfahren und seiner logischen Maxime einerseits und den höchsten Aufgaben der Vernunft samt ihren vermeintlichen Lösungen anderseits feststellt, sind so auf der Hand liegend, dafs es schier unbegreiflich ist, wie man sich ihnen entziehen oder wie man für den merkwürdigen „Zufall", der hier sein Spiel treiben würde, eine Erklärung finden könnte.

Es ist dieselbe Vernunft, lehrt die Kritik, die hier nach einer logischen Maxime das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten sucht, die mit unwiderstehlicher Gewalt nach allgemeineren höheren Bedingungen hinstrebt und schliefslich in letzten Ideen Ruhe sucht. In diesen, als höchsten Prinzipien, wurzelt alles Einzelne, das man mit einem kühnen Fluge der Gedanken hinter sich zurückläfst. Ist nun der Grundsatz, der hier ihrem Verfahren entspricht:

> „Wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin unbedingt ist, gegeben, d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten"

ein Grundsatz von objektiv gültigem Gebrauch? Kants Lehre vom analytischen und synthetischen Urteile hält hierauf schon vor jeder weiteren Kritik die Antwort bereit. Dafs zu jedem Bedingten eine Bedingung gehöre, sieht man aus dem Begriffe des Bedingten, d. h. analytisch ein; wie kommt man aber

schliefslich dazu, die Verknüpfung mit dem Unbedingten zu rechtfertigen? Das ist keine nur logisch zu begründende Vernunfthandlung mehr, es ist eine Synthesis, zu der weder eine Anschauung, noch die Erfahrung und auch nicht die Möglichkeit der Erfahrung den Schlüssel giebt. Wer aber hat das innere Licht, das ins Jenseits leuchtete?

Was hat nun der Metaphysiker zu seiner Verfügung, wenn er jenes Prinzip zur Geltung bringt? Zugestandenermafsen urteilt er aus reiner Vernunft. Er kann also den Begriff des Unbedingten nicht anders denken, als vermittelst reiner Begriffe, die ihm schon der reine Verstand an die Hand giebt. In dem Unbedingten soll ein Grund der Synthesis des Bedingten gedacht werden, der Vernunftbegriff soll zu jedem Bedingten die Totalität aller Bedingungen umschliefsen. Man will alles Einzelne durch das Allgemeine, das Vergängliche durch das Ewige begreifen? Hat nun der reine Verstand bestimmte Begriffe, durch die allein die Arten des Verhältnisses gedacht werden, in denen das Bedingte eine Synthesis finden kann, so kann nur durch diese bis zum Unbedingten gesteigerten Begriffe das Unbedingte selbst gedacht werden. Die Vernunft sucht daher, alle Verhältnisse in der Erfahrung überfliegend, ein absolutes Subjekt, das selbst nicht mehr Prädikat sein kann, eine absolute Voraussetzung, die nichts weiteres voraussetzt, und schliefslich ein Aggregat der Einteilungsglieder, das vollendet ist. Mit anderen Worten:

Der Metaphysiker setzt sich mit den reinen, d. h. den transscendentalen Begriffen der Substanz, der Kausalität und mit dem der Gemeinschaft über alle Erfahrung hinaus und steigt auf

1) zu einer absoluten Einheit des denkenden Subjekts,
2) zu einer absoluten Einheit in der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen,
3) zu einer absoluten Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt.

Hier sind also jene höchsten Prinzipien der Metaphysik, von denen sie ableitet, nach ihrer Genesis in der Vernunft dargestellt. Sollte man wirklich in diesen transscendentalen, d. h. aus reinen Verstandesbegriffen erzeugten Ideen jene verabsolutierten Kategorien nicht wiedererkennen? Man verneint.

Woher sind diese Ideen gekommen? Will man zu angeborenen Ideen zurückkehren? In der Erfahrung findet sich nichts, das uns zu jenen Ideen vom Unbedingten hinleitete. Wer aber die Begriffe der Substanz, Kausalität und Wechselwirkung (Gemeinschaft) selbst für empirischen Ursprungs hält, der lese Hume. Wurzeln die Begriffe nicht in unserem Erkenntnisvermögen, so sind jene Ideen erst recht die blanken Einbildungen. Will man uns aber diese Ideen nur wahrscheinlich machen, so hat man ein Recht, nach Gründen aus der Erfahrung zu fragen. Dann rücken aber wieder dieselben Kategorien an, die man so schnöde zuvor selbst als nur wahrscheinliche behandelt hat, und es wird sich leicht zeigen lassen, dafs der empirische Untergrund nur scheinbar den Sprung ins andere Gebiet rechtfertigt. Es geht nun einmal nicht anders, die Vernunft kommt in ihrem Fortgange von notwendigen Verstandesbegriffen auch auf jene Ideen notwendig und mit demselben Zwange, der auch mathematischen Begriffen anhaftet. Aber es sind nur Ideen, und man mufs ihren vernünftigen Gebrauch zu erkennen und, was nur auf einer subjektiven Notwendigkeit beruht, von objektiver Bedeutung zu trennen suchen.

Die dogmatische Metaphysik freilich verwechselt jene transscendentalen Ideen mit an sich seienden Objekten und vermifst sich, über sie Bestimmungen zu treffen. Diese vermeintlichen Objekte der reinen Vernunft sind der Gegenstand einer rationalen Psychologie, einer rationalen Kosmologie und einer rationalen Theologie.

20. Während man durch einen blofsen Mifsverstand der Kategorie im irregeleiteten Urteile Dinge an sich zu bestimmen wähnte, wo man Erscheinungen wenigstens vor sich hat, läfst sich die hier völlig auf sich und den reinen Verstand angewiesene Vernunft von einem Scheine betrügen, dem sich kein Mensch völlig zu entziehen vermag. Der Schein, mit dem man z. B. den Anfang der Welt denkt, bleibt, wie er in der Sinnestäuschung nicht überwunden wird, die uns die sich bewegende Sonne aufnötigt. Die Täuschung aber vermögen wir zu erkennen, und den Schein können wir aufdecken, dafs er nicht betrüge.

Die Ideen sind, wie gezeigt, nicht ausschliefsliche Erzeugnisse der Vernunft; der Verstand mufs ihr vielmehr die Begriffe liefern, die von ihr bis zum Absoluten gesteigert

werden. Jeder denkende Mensch hat das an sich selbst, wenn auch nicht immer mit klarem Bewufstsein, erfahren; die ganze Menschheit ist zu allen Zeiten jenem Truge anheimgefallen. Man vergegenwärtige sich die Antinomien. Schon der Eleate Zeno hat den dialektischen Widerspruch, der uns hier irreleitet, gekannt und gewertet, für den erst der transscendentale Idealismus in der Metaphysik den Schlüssel giebt. Ist die Welt endlich oder ist sie unendlich? Man zerbricht sich den Kopf, bis man sich belehren läfst: Die Frage ist sinnlos. Die Welt der Erscheinungen existiert nicht als ein an sich gegebenes Ganzes. Wir haben von ihr als solchem keinen Begriff, und die Möglichkeit, nach dem Gröfsenbegriff etwas zu bestimmen, gilt nur für etwas, das uns gegeben werden kann, der Begriff selbst verliert für an sich seiende Dinge jeden Sinn. Nicht umsonst hat Kant für die Axiome der Anschauung ein Prinzip bewiesen, das sie auf mögliche Erfahrung eingeschränkt zeigt.

Kant entwickelt in der transscendentalen Dialektik die ganze dogmatische Metaphysik allgemein. Es ist richtig, man kann die Kritik nicht leicht verstehen, ohne ihre historischen Beziehungen mitzuerwägen. Der Baumeister kämpft hier überall mit störenden Trümmern, mit einem Bauschutt, von dem man schliefslich den Blick befreien könnte. Gleichwohl ist das Buch von seinen historischen Fundamenten unabhängig zu verstehen, und man sollte auch vor aller historischen Metaphysik erst die Kritik lehren, damit der Schüler dann ein Richtmafs gewinne, die gebotenen Fakta, die „papiernen Systeme“ richtig zu beurteilen. Heutzutage wird durch die Geschichte der Irrtümer, man kann sie nicht anders benennen, der Lernende erst so verwirrt, dafs er schliefslich die Kritik von jenen Tastversuchen nicht mehr zu unterscheiden vermag. Das nennt man Einleitung in die Philosophie, in eine Wissenschaft, die nach Kants reichem Vermächtnis nicht mehr so arm ist, dafs sie den Mangel an Resultaten durch eine ergiebige Geschichte verdecken müfste. Nicht umsonst steht in der Kritik der reinen Vernunft die Geschichte der Philosophie an letzter Stelle — nur der kann von ihr in seinem Denken Nutzen ziehen, der Irrtum und Wahrheit zu scheiden und den durch die Kritik gewonnenen Mafsstab anzulegen im stande ist. Welche Fülle von Aufgaben bietet sich hier für den Schüler,

wenn man an die alten Systeme insgesamt oder im einzelnen den Maſsstab der Kritik anzulegen sich angelegen sein läſst und einmal davon zurückkommt, die Systeme selbst gegeneinander auszuspielen. Das so oft verhöhnte System der Kategorien bewährt sich in Kants Anatomie der dogmatischen Metaphysik. Freude und Begeisterung des Philosophen über die Lösung des von Aristoteles gestellten Kategorienproblems sollten begriffen und vom Leser nachempfunden werden. Kant preist das System der Verstandesbegriffe so oft an; er hat es mit spärlichen Worten entwickelt, obwohl er mit Erklärungen sonst nicht geizte. Es hat den Anschein, als ob er sich hier sofortiger Zustimmung sicher glaubte. Wie sehr hat sich der groſse Mann hierin getäuscht! Hat man aber seinen Gedanken erfaſst, so ist man mit ihm sicher, daſs ihm in der That kein metaphysisches Problem durch die Maschen fallen konnte[1]). Es ist undenkbar, zu reinen Begriffen zu gelangen, die nicht mit den Begriffen möglicher Erfahrung in Beziehung stehen.

Kant verfährt hinsichtlich jener metaphysischen Probleme kritisch, nicht skeptisch und nicht dogmatisch. Es

---

[1]) Kann man zu einem Verständnis der Kategorienlehre gar nicht gelangen, so lege man sich doch einmal die Frage nach der anderen Seite vor. Welcher merkwürdige Zufall spielt hier, der alle Beziehungen des Verstandes in der Synthesis von Anschauungen auch in den rein logischen Denkakten der Urteile wieder zu Tage treten läſst? Ist es wirklich nur ein Zufall, daſs man für die Umfangsverhältnisse der Begriffe sich der räumlichen Illustration bedient? Sind die nahen Beziehungen zwischen Subjekt und Prädikat, Grund und Folge, der Einteilung der koordinierten Glieder einerseits und andererseits der realen Vorhältnisse von Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, der Gemeinschaft, d. h. der gleichzeitigen Beziehung verschiedener Substanzen aufeinander wirklich nur ein Spiel des neckenden Kobolds Zufall? Kann man nicht erkennen, wie diese Verhältnisse in logische übergehen, wenn man ihnen jedes rein sinnliche, zeitliche Schema benimmt? Sollte man ferner nicht erkennen, daſs mit dem „Hinwegdenken“ von Raum und Zeit jedes reale Verhältnis von Objekten für uns zu denken unmöglich wird? Kann man im reinen Verstande nur seine reinen Begriffe noch unterscheiden, wo bleibt dann die Möglichkeit eines Gegenstandes? Und ferner: Welcher sonderbare Zufall läſst z. B. Spinoza Natur und Eigenschaften Gottes wie folgt bestimmen: „Er besteht notwendig; er ist ein einziger; er ist und handelt nur aus der Notwendigkeit seiner Natur; er ist die freie Ursache von allen Dingen; alles ist in Gott und hängt von ihm so ab, daſs ohne ihn es weder sein noch vorgestellt werden kann ...“ (Ethik. Kirchmann S. 41). Erkennt man die Kategorien nicht wieder? Was sollte nur verbieten, sie geordnet aufzuzählen?

ist überaus wichtig, sich das einzuprägen. Er prüft nicht die Objekte, die die Metaphysik sich einbildete, sondern nur unsere Beurteilung, die auf die Behauptung und Bestimmung von Objekten führt. Er will keine neuen Zweifel erregen, sondern Gewifsheit verschaffen. Auch die skeptische, vom Skeptizismus und seiner Art zu scheidende Methode der Antinomien, in denen der Philosoph dem dogmatischen Streite zusieht, bereitet die kritische Lösung nur vor.

Nichts interessanter als dieser gewaltige Prozefs, auf den wir noch zurückkommen, den der grofse Philosoph in voller Unparteilichkeit die Parteien führen läfst. Niemals wird diese Leistung von einem Philosophen übertroffen werden. Mit unerbittlicher Notwendigkeit verfällt hier der dogmatische Metaphysiker der Anklage des Skeptikers, der das Schaukelspiel entgegengesetzter Behauptungen nicht zu ertragen vermag. Aber auch er kann weder sich noch anderen helfen; er verbittet sich zwar die Gaukelei, aber er selbst erwehrt sich im Grunde ihrer nicht. Er kann den äffenden Schein nicht beseitigen, der ihn peinigt. Auf sein non liquet folgt in notwendiger Entwickelung der Schiedsspruch des kritischen Philosophen: Ihr kämpft um nichts, Sieger bleibt immer, wer das letzte Wort hat. Es ist ein tiefgreifender Unterschied, der die Skepsis und die Kritik voneinander trennt. Die Fragen sind zu tief, unser Vermögen reicht zu ihrer Lösung nicht aus, sagt der skeptische Zweifler. Der Kritiker will reinen Tisch machen: Zeigt er, dafs die dogmatisch gestellten Fragen nicht etwa zu schwer, dafs sie aber sinnlos sind, so mufs man endlich einmal Ruhe geben. Ernüchtert und beschämt werden die Kämpfer von dem Philosophen auf ein anderes Gebiet verwiesen; die Antinomie eröffnet einen Ausblick in das Gebiet der praktischen Vernunft, das mit der Auflösung jener Gegensätze beständigem Streite entzogen wird.

21. Jene kritische Methode, die Prüfung der eigenen Vernunft, läfst überall die vom Metaphysiker behandelte „Sache“ selbst auf sich beruhen, aber sie verändert notwendigerweise den „Ton“. Es wäre eine verwunderliche Thatsache gewesen, wenn die Bemühungen der Philosophen nicht einen bedeutungsvollen Grund in der menschlichen Vernunft selbst gezeigt hätten. Ihre Leistungen sind aber

so widerspruchsvoll, dafs es nur von gründlicher Denkungsart zeugt, wenn der Skeptiker auf die Widersprüche hinweist und sich damit gegen ein blofses Scheinwissen auflehnt. Er giebt eine völlig richtige Zensur, aber er kommt zu keinem wohlbegründeten Richterspruch. Er kann den Widerstreit im eigenen Gemüte nicht beruhigen. Diese Uneinigkeit der irregeleiteten Vernunft erfährt jedermann an sich selbst, was kein Wunder ist: alle Argumente für und wider eine Sache, die nur die Vernunft selbst gebiert, finden sich auch in der eigenen Vernunft vor.

Metaphysische Systeme sind Fakta; sie erregen als solche mit ihren Widersprüchen Mifstrauen, das der Skeptiker auf die eigene Vernunft überträgt. Aber dies Mifstrauen ist unberechtigt; man kann niemals auch nicht aus tausendfältigem Irrtum auf die Unmöglichkeit schliefsen, ihn zu überwinden. Der Kritiker beurteilt jene Systeme nach Prinzipien, aber nicht als Einzelerscheinungen, nicht als die Leistungen dieses oder jenes Philosophen, sondern er sucht sich ihres Gedankeninhalts mit dem Einblick in das Wesen der Vernunft allgemein zu bemächtigen. Verständnisloses Urteil unserer Tage vergleicht nicht selten die dogmatischen Resultate der früheren Philosophen mit den Kantischen Untersuchungen. Man sieht nicht, dafs hier ein völlig neuer Weg beschritten wird, auf dem dennoch jene früheren Erscheinungen sich notwendig zeigen müssen. Kant verdankt vieles der früheren Philosophie; er hat gelernt und ist Schüler gewesen, wie andere Menschen auch. Aber die Schule hat zur Kultur seiner Vernunft beigetragen, ohne ihm die eigene, wahrhaftige Natur dieses allen Menschen zukommenden Vermögens zu verhüllen. Er nimmt für alle Zeit den Schleier hinweg und steht hier nicht mehr auf den Schultern der Vorgänger, sie samt und sonders sind das allgemeine Objekt der Kritik selbst. Aus ihnen spricht nur die menschliche Vernunft, die das Urteil des Einzelnen irreleiten kann. Und vor diesen Irrtümern kann nur eines schützen: die Kritik der reinen Vernunft selbst, die ihre Begriffe erst auf den Ursprung prüft, um festzustellen, welchen Zwecken sie gewachsen sind.

So erkannte die Kritik das Wesen der Begriffe Raum und Zeit. Es sind die Formen reiner Anschauung; sie wurzeln nicht im Verstande, sondern in den Sinnen; durch sie wird

nicht gedacht, sondern angeschaut. Niemand hat Raum und Zeit jemals wahrgenommen, aber jedermann findet seine Objekte im Raume und in der Zeit. Sie sind die notwendige Voraussetzung jeder gegenständlichen Synthesis. Kein Sterblicher hat in seinen Wahrnehmungen als solchen jemals die Begriffe des Verstandes entdeckt, wohl aber hat jedermann immer und notwendig diese Begriffe, die man nicht anschauen und also auch nicht erfahren kann, auf sie angewandt. Entspringen diese Begriffe ebenda, wo die logische Funktion zu urteilen, herstammt, so sind es dieselben Handlungen, die dort eine Einheit in der Anschauung, hier eine nur logische Einheit im Urteil herstellen. In der Dialektik wird nunmehr gezeigt, wie aus dem Vermögen, zu schliefsen, d. h. mittelbar zu urteilen, also im notwendigen Zusammenhange mit einer logischen Maxime die Ideen der Vernunft ihren Ursprung haben. Die Kategorie geht auf Einheit des Verstandes in den Erscheinungen, die Vernunft überläfst es dem Verstande, sich mit dem unmittelbar Gegebenen zu befassen, zwingt ihm aber eine Richtung seines Gebrauchs auf, die auf eine „absolute Totalität“ abzweckt und in der Idee, dem Vernunftbegriff, sich kund thut. Ideen sind nicht unmittelbar sich bietende Begriffe, sie sind erschlossen. Ist der Gebrauch der Kategorie jederzeit auf Erfahrung eingeschränkt, d. h. immanent, so ist die Idee, die sich auf die Verstandeshandlung, die Kategorie, bezieht, indem sie „alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen ansieht“, transscendental[1]), ihr objektiver Gebrauch aber wäre transscendent und nicht immanent.

[1]) Kant gebraucht die Begriffe transscendental und transscendent in folgender Weise. Transscendental ist jede Erkenntnis, sofern sie sich auf die Möglichkeit apriorischer Anschauungen, Begriffe und Urteile nnd damit zugleich auf die Möglichkeit von Objekten bezieht. So ist die Einsicht transscendental, dafs die mathematischen Sätze nicht empirischen Ursprungs sind und sich dennoch auf mögliche Erfahrung beziehen können. Er unterscheidet von dieser transscendentalen Einsicht in aller Schärfe den transscendentalen Gebrauch der Anschauungen, Begriffe und Urteile a priori. Sieht man in der Untersuchung von jeder empirischen Unterscheidung ab, so kann man doch nur mit Rücksicht auf den empirischen Gebranch, d. h. transscendental einsehen. Hebt man alle (nicht blofs die empirischen, sondern die denkbaren) Unterschiede auf nnd spricht man von Dingen überhanpt, gleichviel also, ob man darunter Gegen-

Wenn nun die Idee selbst nicht unmittelbar auf in den Sinnen Angeschautes geht, so kann ihr auch niemals ein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden oder auch nur adäquat entsprechen.

Es ist gar kein Zweifel, dafs man vor Kant über die transscendente Natur idealischer Objekte als solcher völlig unterrichtet war. Die Genesis der Ideen aus gewissen Leistungen der Vernunft wird aber zum ersten Male von Kant in völliger Zweifellosigkeit festgestellt, und schon ihretwegen mufs man über die Natur der Begriffe im klaren sein, mit denen die Vernunft alle Erfahrung übersteigt. Hat man sich aber über die Verstandesbegriffe keine Rechenschaft gegeben, so wird man sich auch mit den Ideen nicht abfinden können. Im übrigen war das System der Kategorien eine unerläfsliche Bedingung dafür, die Idee vom Verstandesbegriffe zu unterscheiden und damit auch ihr eigenes Wesen zu erkennen.

Auch der „Weiseste“ kann sich dem Scheine nicht entziehen, der mit den transscendentalen Ideen verbunden ist; die Kritik der Vernunft zielt nur auf sie ab, die Kategorienlehre bereitet diese Kritik nur vor. Wie Hume in seinem Essay mit der Prüfung der Kausalität auf die Einschätzung des Freiheitsbegriffs zusteuert, so ist im systematischen Aufbau der Vernunftkritik der Teil, der sich mit dem „Lande der Wahrheit“ beschäftigt, nur auf das eine Ziel gerichtet, ein sicheres Gebiet abzugrenzen und danach das freibleibende Terrain zu prüfen. Hier vermag aber die menschliche Erkenntnis keinen festen Fufs mehr zu fassen. Das Wesen der einem subjektiven Bedürfnis der Vernunft entsprungenen

---

stände der Erfahrung oder Dinge an sich versteht, und überträgt man seine Begriffe demnach auf alle Dinge, wie sie auch sein mögen, so macht man von ihnen einen transscendentalen Gebrauch. Die transscendentale Idee wird durch lauter transscendentale Begriffe gedacht; wenn man aber von Gegenständen etwas bestimmt behauptet, die man der Idee entsprechend denkt, so ist der Gebrauch der Idee transscendent. Wenn man vom Raum als Dingen an sich zukommend oder ebenso von Begriffen spricht, so hat man von ihnen einen transscendentalen Gebrauch gemacht. Wofern man Gott oder der Seele bestimmte Eigenschaften beilegt, so hat man transscendiert. Denkt man sie hingegen nur durch reine Verstandesbegriffe, so hat man von ihnen einen transscendentalen, d. h. im Grunde „keinen Gebrauch“ gemacht; man hat in Wirklichkeit die Ideen nicht bestimmt.

Idee verbietet die schwärmerischen Einbildungen, die seit den Tagen Platos mit einem Wissen im jenseitigen Gebiete sich schmeicheln. Man kann von der Idee wissen, wie man sie in der Vernunft erzeugt und dafs die Vernunft notwendig auf sie kommt. Das bildet man sich nicht ein, wohl aber beruht auf einem Selbstbetruge, wenn man vom Gegenstande einer transscendentalen Idee einen bestimmten Begriff zu haben glaubt. Jene Ideen sind vielmehr die sicheren Merksteine für das Ende unseres Wissens und Begreifens. Aber dennoch sind sie für uns nicht bedeutungslos, als Richtungslinien der Forschung und des sittlichen Handelns machen sie sich geltend. Auch das kann man durch Selbstprüfung leicht bestätigt finden. Die Thatsache des Sittengesetzes kann ihnen eine Bedeutung geben, man kann hier die Ideen in praktischer Absicht als Triebfedern in subjektiver Hinsicht bestimmen, man kann von solchen Gegenständen sagen, was sie für mich sind, hat aber niemals ein Recht, ihnen mit dem Scheine der Einsicht oder des Wissens assertorisch Bestimmungen beizulegen. „Befriedigt" das nicht, so ist das eingesehene Unvermögen dennoch eine Befreiung von Wahn und Irrtum. Wir haben keine Begriffe, mit denen wir uns in den leeren Raum des Verstandes hinauswagen dürfen. Aller Schein, der sich an die Ideen knüpft, beruht auf der Verwechslung subjektiver Vorschriften der Vernunft mit objektiven Prinzipien, die man von der reinen Vernunft nicht verlangen darf und nicht verlangen wird, wenn man die Kategorien und ihren Gebrauch verstanden hat.

Im Gebrauche der Ideen ist die Metaphysik einer natürlichen Täuschung verfallen. War es früher Aufgabe der Dialektik, Fehler im Schliefsen aufzudecken, Vergehen gegen die blofse Vernunftform, so hat man hier zugleich auch jenen Schein selbst zu zerstören. Man hat es nicht mit lediglich logischen, sondern mit transscendentalen[1]) Erwägungen zu thun, die in allgemeinster Weise auch den beurteilten Gegenstand mit be-

---

[1]) Ein moderner Schriftsteller hat den natürlichen Begriff des Transscendentalen mit dem Epitheton „magisch" verziert. Er konnte sich kein treffenderes Zeugnis ansstellen. Der Begriff ist für ihn „magisch" geblieben, weil er überhaupt keinen vernünftigen Sinn mit ihm zu verbinden wufste.

rücksichtigen und die hier festzustellen haben, ob er als Objekt möglich ist oder nicht.

22. Wir wollen uns nunmehr mit der Kantischen Kritik dogmatischer Metaphysik näher beschäftigen. Ein notwendiger „Gang der Vernunft“ führt auf die transscendentalen Ideen. Sie sind erschlossen, und wenn sie sofern nur subjektive Realität haben, so wird man die aus der Natur der Vernunft entsprungenen Schlüsse auf vermeintliche Objekte zu prüfen haben. Die Metaphysik schliefst in der feierlichen Form des Syllogismus auf jene transscendentalen Ideen, indem sie an ihrer Stelle Objekte denkt, auf deren Bestimmung die conclusiones ihrer Beweise, d. h. ihrer Schlüsse hinauslaufen. Sie meint, durch ein analytisches rein logisches Verfahren ein Ziel zu erreichen, das nur von synthetischen Sätzen a priori in möglicher Erfahrung erreicht wird. Wie die Mathematik will auch sie mit apodiktischer Gewifsheit schliefsen. Es ist die Frage, ob ihr das gelingen kann. Nach der Kantischen Feststellung kann es nur drei Arten von reinen Vernunftideen geben, mit denen die Metaphysik in einer Seelenlehre, einer Weltlehre, einer Erkenntnis Gottes ihre Zwecke erschöpft. Zeigt sich nun, dafs die dieser natürlichen Einteilung entsprechenden Schlüsse aus reiner Vernunft unmöglich sind, so hat man kein Recht mehr, in den alten Wegen weiter zu wandeln, wenn man sonst Vertrauen zu seiner Vernunft hat. Mit Wahrscheinlichkeiten aber sich in dem Gebiete der reinen Vernunft zu begnügen, ist völlig sinnlos. Die Prämissen, aus denen geschlossen wird, sind entweder richtig, oder sie sind es nicht. Ein Drittes giebt es nicht. Für ein Wissen aus reiner Vernunft ist der Wahrscheinlichkeitsbegriff so sinnlos, wie der der bloſsen Möglichkeit. Metaphysik ist entweder Wissenschaft, oder sie ist „überall gar nichts“.

Jene Schlüsse nennt Kant „vernünftelnde“; es sind „Sophistikationen der reinen Vernunft, nicht der Menschen“; aber trotz aller Natürlichkeit sind Truggebilde keine Offenbarungen der Vernunft. Hier folgen die Schlüsse: Man schliefst von dem bloſsen transscendentalen Begriffe, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit des Objekts selbst (Psychologie). Das ist die erste Klasse jener Schlüsse; es sind Paralogismen, natürliche Täuschungen der Vernunft, die man übrigens nicht mit bloſsen Sophismen verwechseln darf.

In der zweiten Klasse geht man auf den transscendentalen Begriff der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung überhaupt (Kosmologie). Diese Schlüsse führen auf widersprechende Begriffe, die ihr Gegenteil rechtfertigen; man hat es mit Antinomien zu thun. Und endlich drittens schliefst man von der Totalität der Bedingungen, unter denen man Gegenstände überhaupt denkt, auf die absolute Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt (Theologie). Kant nennt diesen Vernunftschlufs das Ideal der reinen Vernunft.

Kant zeigt in allen zur kritischen Prüfung sich bietenden Beweisen den Fehler, nachdem er seine Quellen aufgedeckt hat. Er mifst an dem in den früheren Abschnitten der Kritik gewonnenen Mafsstabe und an den formalen Kriterien der Logik alle dialektischen Schlüsse der reinen Vernunft. In dieser Beurteilung erweisen sich die Schlüsse einer rationalen Seelenlehre und die der rationalen Theologie als Subreptionen, Erschleichungen einer irregeleiteten, von einem transscendentalen Scheine geblendeten Vernunft.

In den Bestimmungen eines rein geistigen Objekts, einer an sich seienden denkenden Seele, herrscht ein Paralogismus. Es ist zwar vollkommen richtig, sagt der Philosoph, und man hat analytisch geurteilt, wenn man behauptet:

1) das Ich ist in allen Urteilen Subjekt;
2) das Ich ist ein Singular;
3) das Subjekt ist ein identisches;
4) meine Existenz als eines denkenden Wesens ist von anderen Dingen (auch vom eignen Körper) unterschieden.

Aber die „Analysis“ meines Bewufstseins im Denken giebt kein Recht auf ein synthetisches Urteil, das von der Seele als einem an sich seienden Wesen aussagte: sie ist

1) Substanz;
2) einfach;
3) numerisch identisch, d. i. Einheit;
4) von der Materie als Lebensprinzip, als Seele (anima) verschieden, d. h. auch von ihr abgesondert existent.

In jenen vier ersten Aussagen haben wir es mit blofsen Bestimmungen des Denkens zu thun, wir gewinnen aber hierdurch noch nicht ein Bestimmbares, d. h. ein Objekt, das sich

damit also rein bestimmen liefse. Aus unseren logischen Absonderungen (Abstraktionen) haben wir nicht die Möglichkeit gewonnen, auch auf eine reale Abscheidung zu schliefsen. Wir haben jene vier Behauptungen der rationalen Psychologie wiedergegeben, weil Kant eine wichtige Bemerkung an sie knüpft: Hätten wir auf sie ein Recht, so wäre die ganze Kritik unnötig gewesen, es könnte beim alten bleiben. Man sieht hieraus, wie sehr es ihm darauf ankommen mufste, die Natur des synthetischen Urteils a priori zur Einsicht zu bringen. Wäre es auf Dinge an sich erstreckbar, so hätte man ein Recht, auf nimmer Erfahrbares aus reiner Vernunft zu schliefsen, d. h. aber das Grundprinzip der Kritik, das auf die Frage antwortet: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? wäre durchbrochen. Synthetische Urteile a priori sind nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung erweisbar. Indessen liegt der Fehler jenes Schlusses auf der Hand. Auf die schulgemäfse Form gebracht, urteilt die rationale Psychologie:

Was nur als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nur als Subjekt und ist also Substanz.

Nun kann ein denkendes Wesen, blofs als ein solches betrachtet, nur als Subjekt gedacht werden.

Also existiert es auch nur als solches, d. i. als Substanz.

Man sehe sich den Obersatz genauer an, so gilt er von einem möglichen Gegenstande, welcher Art er auch sei. Der Mittelsatz ordnet ihm aber keinen möglichen Gegenstand ein, sondern erwägt nur das Subjekt, sofern es sein Denken in einer uns geläufigen Abstraktion selbst betrachtet. Es kann also aus den Prämissen nicht folgen, was die conclusio verkündet. Dafs ich im Denken meiner Existenz mich nur zum Subjekt des Urteils brauchen kann, ist ein identischer, von niemand bezweifelbarer Satz, und mehr ist aus jenen Gedanken nicht herauszuholen. Das Objekt aber, auf das der Schlufssatz hinausläuft, kann als solches niemals gegeben, es kann also auch nicht unter bestimmten Prädikaten gedacht werden. Man verwechsle dieses transscendente Objekt nicht mit dem empirischen Subjekt, dem Gegenstande der empirischen Psychologie. Kant kritisiert einen Fehlschlufs der dogmatischen Metaphysik und zeigt uns, wie natürlich er sich der Vernunft aufdringt.

Von solchen Fehlschlüssen findet man in allen meta-

physischen Versuchen mehr, als man sich das träumen läfst; Kants Untersuchung giebt die Handhaben, sie zu lösen, d. h. aber dem Irrtum vorzubeugen. Hier in den Paralogismen „verwechsle ich die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewufstsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst und glaube das Substantiale in mir als das transscendentale Subjekt zu erkennen, indem ich blofs die Einheit des Bewufstseins, welche allem Bestimmen, als der blofsen Form der Erkenntnis, zum Grunde liegt, „in Gedanken habe". Solche Stellen zeigen deutlich, wie der Philosoph, aus dessen glänzendem Abstraktionsvermögen man ihm fast einen Vorwurf gemacht hat, immer dessen eingedenk ist, dafs die Abstraktion keine reale Scheidung bedingt.

Die transscendentale Theologie wird in dem Bestreben, ein absolut notwendiges Wesen zu bestimmen, auf den Begriff eines allerrealsten, allervollkommensten Wesens geführt. Der ontologische Beweis behauptet nun: Im Begriff eines allerrealsten Wesens sei auch das Dasein mit eingeschlossen. Werde dieses Wesen aufgehoben, so entstehe also ein logischer Widerspruch. Auch hier wird der Versuch gemacht, aus blofsen Begriffen ein Dasein und damit ein synthetisches Urteil a priori zu erschliefsen. Kant zeigt, dafs in dem Satze: „Ein allerrealstes Wesen, existiert nicht", kein logischer Widerspruch zu entdecken sei. Jener Schlufs stützt sich nicht auf eine mögliche Synthesis, er kann sich also nur auf den Zwang analytischer Operationen berufen. Aber wenn man in einem allervollkommensten Wesen sein Dasein schon mitdenkt, wenn dies Dasein schon zur Möglichkeit mitgehört, weshalb hat man dann noch zu schliefsen nötig? Es kann dabei gar nichts anderes als eine „elende Tautologie" herauskommen. Kants Kritik des ontologischen Beweises läfst sich wie folgt einfach zusammenfassen: Der Gedanke ist nicht das Wesen selbst, dessen Dasein durch ihn gedacht und behauptet wird. Giebt man das zu, so sind nur zwei Fälle möglich. Man denkt entweder im Begriffe das Dasein mit, dann sagt man zweimal dasselbe und beweist also nicht; oder das Dasein wird nicht im blofsen Begriffe gedacht, dann kann es ihm auch nicht logisch zuwider sein, wenn man das Dasein leugnet.

Es ist dieselbe Sparsamkeit der Vernunft, die das Erkenntnis-

vermögen ein für allemal zum Zwecke möglicher Kritik zu beurteilen drängt, die in der Kantischen Beurteilung der Metaphysik selbst ihre Anmafsungen nach Prinzipien vollzieht. Sie bewährt sich von neuem in den besonderen Fragen selbst. Wenn es transscendentale Beweise geben kann, so giebt es immer nur einen, nicht mehrere. Die vielen Beweise, die der Dogmatiker zur Auswahl zu stellen pflegt, sind ein Zeichen seiner Verlegenheit, nicht seiner Überlegenheit. Er wirbt um Gunst, wo er eine Einsicht erzwingen sollte. Wie der „Parlamentsadvokat", der seine Leute kennt, hält er für einen jeden einen besonderen Grund bereit. Er appelliert nicht an ein Subjekt überhaupt, sondern an die Vorurteile seiner Leser. Der ontologische Beweis mit seinem verblüffenden Schulwitz macht kopfscheu; er will eine Existenz, d. h. ein Dasein, eine Setzung des Dinges auch aufserhalb der Gedanken, mit dem quod erat demonstrandum jedem Zweifel entziehen, ohne sich auf eine Synthesis des Gegenstandes oder eine besondere Erleuchtung berufen zu können, aber auch die analytische Logik desavouiert ihn. Das Dasein ist kein reales Prädikat; seine Aussage vermehrt den Begriff nicht; wenn man es aber schon in den Begriff mit hineingelegt hat, so ist es kein Wunder, wenn man es wieder herauszuziehen vermag. Nur bewiesen hat man damit nichts; auch wenn man hier von Realität, dann aber von Existenz, also in verschiedenen Worten, spricht, so hat man dennoch eine Tautologie begangen.

Kein Wunder, dafs man, von dieser Begriffsspielerei unbefriedigt, den Versuch macht, dem nackten Hirngespinst eine Einwicklung durch empirisch festgegründete Thatsachen zu geben. Aber die Kantische Gedankenschärfe löst auch aus dem kosmologischen und physikotheologischen Beweise den rein dogmatischen Kern wieder heraus, und siehe da, der ontologische Beweis kommt von neuem zum Vorschein. Beide schliefsen von einem zufälligen Dasein auf die Existenz eines absolut notwendigen Wesens. Der eine geht dabei von Erfahrung schlechthin, der andere von bestimmter Erfahrung aus. Nun können sie Beide den Begriff jenes absolut notwendigen Wesens nicht anders als durch den Begriff des allerrealsten Wesens bestimmen. Damit geraten sie wieder in die alte Bahn. Indem sie nämlich behaupten, dafs ein jedes schlechthin notwendige Wesen zugleich das aller-

realste Wesen sei, haben sie, wie eine leichte Erwägung ergiebt, implicite auch die Umkehrung durch bloſse Begriffe gedacht: Ein jedes allerrealste Wesen ist ein notwendiges Wesen[1]). Somit haben sie also eine ignoratio elenchi begangen; sie haben einen neuen „Fuſssteig" verheiſsen, bringen uns aber nach „einem kleinen Umschweif" auf den alten zurück. (Jener Schluſs auf die Existenz eines absolut notwendigen Wesens, soweit er sich auf Erfahrung schlechthin beruft, erfährt in den Antinomien eine besondere Kritik.)

Es ist also nichts mit den Beweisen, mit der apodiktischen Gewiſsheit einer Erkenntnis, die alle unsere Begriffe übersteigt. Aber wer hier zeigt, daſs guter Wille und Zweck den Scharfsinn irregeleitet hat, gefährdet damit nicht die Ideen und ihre Bedeutung selbst. Nur dagegen bäumt sich die wissenschaftliche Verantwortung des wahrheitsliebenden Mannes auf, daſs man eine an sich gute Sache mit trügerischen Künsten verteidige. Es ist der „Selbsterhaltungstrieb" der nach Wahrheit strebenden Wissenschaft, die hier der Einbildung der Schulen, einem esoterischen Scheinwissen entgegentritt. Kant stellt den Beweisen keine Beweise des Gegenteils gegenüber, das wäre dogmatisch; aber er verfällt nicht in die Fehler, die er selbst rügt. Nur den angemaſsten Beweischarakter zeigt er in seiner ganzen Blöſse. Mendelssohn hat Kant den „alles Zermalmenden" genannt. Aber es ist eine sehr subtile Thätigkeit, durch die Kant mit der „Radiernadel" die feinen Gespinnste der menschlichen Vernunft mit unübertrefflicher Deutlichkeit nachzeichnet. Bis in alle Zukunft wird der Sterbliche diesem kritischen Richterspruch des bescheidenen Königsberger Professors sich fügen müssen, der von der hohen Stelle eines Lehrers der Weltweisheit bekennt: Wir können aus reiner Vernunft nichts von jenseitigen Dingen wissen. Wer diese Kantischen Lehren ausschlägt, macht sich nach ihm der Charlatanerie schuldig — es giebt keine Brücke, die unsere Einsicht mit dem Jenseits verbindet. Kant hat bewiesen, daſs sie nicht vorhanden ist.

Aber wenn man weder die Eigenschaften einer für sich

[1]) Aus dem Satze: „Ein jedes schlechthin notwendige Wesen ist zugleich ein allerrealstes Wesen", folgt: Einige allerrealste Wesen sind schlechthin notwendig. Nun ist aber ein ens realissimum von einem anderen nicht unterschieden, also folgt obiger Satz.

seienden, nicht bloſs in diesem irdischen Dasein, sondern auch nach seinem Ende beharrenden Seele erkennen, noch das Dasein Gottes strikt beweisen kann, so ist auch das Gegenteil unerweislich, das jene dogmatischen Behauptungen verleugnen könnte. Die Ideen, die bei Kant auch in praktischer Absicht keine theoretischen Aufschlüsse geben, sondern Wirklichkeit in unseren Handlungen erhalten sollen, verlieren auch für die Forschung, das Wissen, ihre Bedeutung nicht. Sie sind in Wirklichkeit auch hier niemals verleugnet worden, trotz aller entgegensprechenden Worte. Man bezieht alle psychologischen Aussagen auf ein „einiges Subjekt", „allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens", wir unterscheiden alle Erscheinungen im Raume von denen des Denkens und bekennen dennoch, daſs wir von einem Gegenstande, der unserer Idee entspräche, keinen bestimmten Begriff haben. Der schroffste Empirist hat unter dem Zwange dieser Idee immer geurteilt, der dogmatische Rationalist aber kann sich keiner Erleuchtung rühmen, die ihn das für sich seiende Sonderwesen, Seele genannt, hätte anschauen lassen. Und auch hinsichtlich der theologischen Idee versteht sich der Empiriker falsch, wenn er ihren Zwang verleugnet. Jeder Physiolog betrachtet den menschlichen, tierischen und auch den Pflanzenkörper unter der Idee der Zweckmäſsigkeit. Heiſst das nun etwas anderes als so urteilen, als ob hier eine höchste, an sich unerforschliche Weisheit gewaltet hätte? Eine absurde Teleologie vermiſst sich, Absichten einer geheimnisvollen Macht unterzuschieben, für die das menschliche Ermessen das Vorbild abgiebt. Die kritische Philosophie ist von solch rohem Anthropomorphismus frei, auch wenn sie der Regierung der Idee sich fügt. Sie verwechselt nicht das Leitseil der Forschung mit der Setzung eines Objekts, von dem man ableiten könnte. Sie legt mit ihrer Idee allein der Natur keine Eigenschaften bei, sondern sie bleibt sich dessen bewuſst, daſs jene Idee nur die Art bestimmt, in der wir über die Dinge reflektieren müssen. Während der Verstandesbegriff sein Objekt bestimmt, giebt die Idee nur dem Verstande seine Richtung, sie enthält sofern als regulatives, heuristisches Prinzip ein Schema für die Forschung, nicht ein Schema, durch das wir im bestimmten Urteile dem Begriffe Gegebenes einordnen.

Eine Idee liegt auch der Kritik der reinen Vernunft selbst zu Grunde. Wenn der empiristisch gesinnte Physiologe die Organe auf ihre Funktionen prüft, so betrachtet auch Kant die reine allgemeine Vernunft selbst mit Rücksicht auf die Möglichkeit, Objekte als bestimmt zu erkennen, in die Erkenntnis selbst wieder eine Einheit hineinzutragen, die weder von den Gegenständen abstammt, noch von den Einzelurteilen, die sich unmittelbar auf sie beziehen. Dafs die Vernunft sich solcher Leistungen erfreuen kann, hat sicherlich seinen transscendentalen Grund; aber ihn vermögen wir nicht zu erkennen und nicht zu bestimmen. Wir haben es hier nur mit unserer Vernunft zu thun, sie ist mit sich allein, und Kant überhebt sich nicht, sondern er bescheidet sich, wenn er mit unerbittlicher Schärfe von jeder Kritik metaphysischer Probleme allgemeine Prinzipien verlangt. Nicht, wie es dem Einzelnen erscheint, was ihm gefällt oder nicht, soll uns der Kritiker sagen, sondern wie es vor der Vernunft mit dem Argument bestellt ist, soll gelehrt werden. Alle Fragen beantworten zu wollen, wäre „unverschämte Grofssprecherei", aber darin enttäuscht den Erforscher des Erkenntnisvermögens sein Vertrauen zur menschlichen Vernunft nicht: Fragen, die die Vernunft aus sich heraus gebiert, ohne Gegebenes zu finden, das sie verstehen und bestimmen könnte, die mufs sie auch notwendig selbst beantworten können.

Und so kann die Vernunft auch einsehen, dafs und warum sie mit ihren Ideen nicht auf bestimmte Objekte schliefsen kann. Sie hat kein Organ, das ihr das Objekt zuführte, also ist die Frage nach dem Was solcher idealistischer Gegenstände ohne Sinn. Der transscendentale Begriff, der ihr zur Verfügung steht, greift nur im Raume und in der Zeit, aufserhalb wird er zum leeren Titel, durch den man noch denken, aber durch den man nichts mehr verstehen kann. Wenn man dennoch die Idee objektiv gebrauchen will, so wird sie dialektisch und verwickelt uns in Täuschungen und Widersprüche. Diese Täuschung bleibt uns bei allen transscendentalen Ideen, es ist unmöglich, sich ihr zu entziehen. Aber die Täuschung bedingt nicht notwendig den Irrtum. Man mufs sie nur in ihrer wahren Natur erkennen.

Wenn die Idee nur den Verstand in der Erfahrung leitet, so wird sie die Wünschelrute für dem Blick verborgene Zu-

sammenhänge, aber sie bleibt immer nur Idee, ohne dafs man dies Nur mit Geringschätzung nennen dürfte. Wer die Natur nach den Absichten eines unvermeidlich nach Beispielen aus dem Diesseits zu bestimmenden Willens beurteilt, kommt aus den Widersprüchen nicht heraus; wer im Auge behält, dafs die Idee des Zwecks nur ein führendes Prinzip der eigenen Vernunft ist, der wird nur relativ zu begreifen verlangen.

Und so ist auch unser Erkenntnisvermögen selbst nur relativ auf mögliche Erkenntnis zu verstehen. Diese sehr bescheidene Einsicht aber kann kein Mensch uns streitig machen. In der Mathematik herrscht die reine Vernunft, nicht anders als in der reinen Physik. Beide stellen Sätze auf, denen die empirischen Unterschiede völlig gleichgültig sind, d. h. ihre Wahrheit hängt nicht von den empirisch gegebenen, sich uns zufällig darbietenden Gegenständen ab; sie können uns als solche nicht allgemein belehren. Aber einsehen können wir reine Wissenschaft nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung, die uns die in abgezogener Weise erhaltenen Resultate zu verwirklichen im stande ist.

Von intelligiblen Objekten könnte man nur a priori etwas wissen; die Vermutung ist kein Wissen, das Apriori ist aber ohne Sinn, wenn es nichts giebt, das sich ihm einordnen läfst. Eine spekulative Metaphysik, die von transscendenten Objekten Bestimmtes weifs, ist unmöglich. Die Gabe einer „anschauenden Vernunft“ ist uns nun einmal versagt.

23. Wir haben eine kurze Erörterung der rationalen Theologie gegen die Kantische Ordnung der rationalen Kosmologie, der Lehre von den Antinomien, vorausgehen lassen; sie bilden den Kern der transscendentalen Dialektik und sind von besonderer Bedeutung. Diese Antinomien behandeln Weltfragen, die Kant in einer systematischen natürlichen Ordnung uns vorführt. Es lassen sich vier Thesen ebensovielen Antithesen nicht blofs gegenüberstellen, sondern alle acht Sätze lassen sich auch in der Weise der dogmatischen Philosophie strikt beweisen. Diese Beweise sind lückenlos, und es wird niemals gelingen, dies verwirrende Schauspiel der menschlichen Vernunft in anderer Weise zu erklären, als es von Kant geleistet worden ist. Freilich kommt diese Lösung auf den so einfachen Gedanken heraus, dafs die Erfahrung, die empirische Synthesis, und also auch ihr Inhalt, ihre Ob-

jekte, nicht vor der Erfahrung (im transscendentalen Sinne) möglich ist. Während die psychologische und theologische Idee, für die wir einen unbekannten Gegenstand suchen sollen, offen lassen müssen, ob ihnen ein Gegenstand überhaupt entsprechen könne oder nicht, heischen die antinomischen Fragen der kosmologischen Idee schon a priori eine bestimmte Lösung. Bei jenen Fragen ist das Was des Gegenstandes als aufser unserer Sphäre liegend unserem Urteil entzogen, hier setzt die kosmologische Idee ihren Gegenstand und die für seinen Begriff erforderliche empirische Synthesis als gegeben voraus, und es ist die Frage, ob dieser Gegenstand der Idee angemessen sei; wir werden uns also über diesen Begriff selbst zu entscheiden und kein Recht haben, wie der Philosoph uns belehrt, „mit dem Scheine demutsvoller Selbsterkenntnis zu bekennen", es sei nicht auszumachen, „ob die Welt von Ewigkeit her sei oder einen Anfang habe? ob der Weltraum ins Unendliche mit Wesen erfüllt oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sei? ob irgend etwas in der Welt einfach sei oder alles ins Unendliche geteilt werden müsse? ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung hänge? endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an sich notwendiges Wesen gebe, oder ob alles seinem Dasein nach bedingt und mithin äufserlich abhängend und an sich zufällig sei?".

In allen diesen Fragen fingiert Kant die Voraussetzungen des transscendentalen Realismus, nach dem die empirische Synthesis als an sich gegeben gedacht wird. Nach ihm sind Raum und Zeit, also auch die in ihnen wahrnehmbaren Dinge an sich gegeben, wie sie uns erscheinen. Es fragt sich, ob dieser Begriff, den wir uns von unserer Welt machen, aufrecht zu erhalten ist oder nicht. Die Lösung appelliert an das letzte Kriterium alles Denkens: Widersprechendes deutet auf falsche Begriffe.

Die uns in diesen Fragen leitende Idee fordert ein „absolutes Ganzes", eine Zusammenfassung aller möglichen Erscheinungen; sie kann also zur Erklärung irgend einer

Erscheinung selbst nichts beitragen. Läge auch die ganze Natur vor unseren Sinnen aufgeschlagen, die vollendete Synthesis und das Bewufstsein ihrer absoluten Totalität würden wir uns empirisch nicht verschaffen können. Es handelt sich also trotz des scheinbar empirischen Gegenstandes um eine Idee, deren Fragen von der Philosophie aus ihrem eigensten Interesse eine Lösung fordern. Streiten sich doch in jenen Gegensätzen zwei Grundrichtungen der Philosophie, ein uralter Konflikt, der unserem Erkenntnisvermögen selbst zuzuschreiben ist. Verstand und Vernunft scheinen miteinander im Zwist zu liegen. Die Idee soll der Synthesis nach Regeln des Verstandes und zugleich der absoluten Einheit der Vernunft kongruieren. Wir sollen ein Objekt gleichsam unmittelbar durch den Verstand erfassen, ihm zugleich aber die absolute Totalität verschaffen, die von der Vernunft vorgeschrieben wird. Sowohl die Thesen als die Antithesen machen es aber dem Verstande nicht recht. Wenn man mit den drei ersten Thesen einen Weltanfang, eine endliche Teilung, eine Erzeugung aus Freiheit und mit der vierten Antithese nur zufällige Existenzen postuliert, so wird die Idee für den Verstandesbegriff zu klein; stellt man sich auf die andere Seite, so wird die Idee für ihn zu grofs. Und dennoch lassen sich für beide, für These und Antithese, gleich zwingende Vernunftbeweise geben. Kant verbürgt sich für sie; in der That liegen sie auch dem gemeinen Verstande nicht fern. Wenn sich widersprechende Sätze beide wahr sein sollen, so giebt es zunächst nur eine Vermutung, dafs sie nämlich auf einem blofs eingebildeten Begriffe ruhen. Die analytische Opposition schliefst eine dritte Möglichkeit aus, die dialektische läfst sie zu. Beide Sätze können falsch sein, und in den „vernünftelnden“ Behauptungen der Antinomien trifft dieser zweite Fall zu. Wenn man sagt: Die Seele riecht entweder gut oder sie riecht nicht gut, so bleibt noch als drittes, dafs die Seele überhaupt nicht ausduftet. Auch hier läfst das Urteil: Die Welt ist entweder endlich oder unendlich, noch die Möglichkeit zu, dafs sie keins von beiden ist. Diese Alternative ist nicht der Gegensatz A und non A; vielmehr sagt die eine Aussage mehr, als dafs sie blofs die andere aufheben könnte. Man beachte das. Es ist nicht die Frage formuliert, ob die Welt endlich ist oder nicht, sondern ob sie

endlich oder unendlich ist. So ist die moderne Frage: Hat der Raum ein Krümmungsmafs oder nicht eine andere als die nach einem positiven oder negativen Krümmungsmafs. Diese letzte Alternative ist sinnlos, weil ihr ein falscher Begriff zu Grunde liegt, nämlich der eines an sich seienden empirisch erfahrbaren Raumes. Der Raum hat kein Krümmungsmafs. Sagt man, es sei $= 0$, so hat man dieselbe Thatsache ausgesprochen, indem man feststellt, dafs für die analytische Geometrie gewisse Grundbeziehungen gelten.

Im Kantischen dogmatisch geführten Beweisgange war die Welt der Erscheinungen als an sich seiendes Ganzes vorausgesetzt. Aber dieser Begriff beruht auf einer blofsen Einbildung. Die Welt der Erscheinungen ist kein an sich existierendes Ganzes; wir haben es immer nur mit Wahrnehmungen zu thun, und der empirische Fortschritt geht immer wieder zu anderen möglichen Wahrnehmungen, wie weit wir auch im Raume oder in der Zeit unsere Forschungen erstrecken. Immer hat der Verstand erst durch Synthesis zu verbinden (nicht blofs logisch zu ordnen), was in den Sinnen oder im Zusammenhange mit unseren Wahrnehmungen gegeben ist.

Wenn also die Vernunft argumentiert:

Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen gegeben;

Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben;

Also ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen gegeben;

so hat der Obersatz das Bedingte im transscendentalen Gebrauch der Kategorie genommen. Er würde gelten, wenn das Bedingte als Ding an sich aufgefafst wird, d. h. als etwas, das von unserer Art der Sinnlichkeit unabhängig, vor unserem Verstande für sich so da ist, wie wir es erkennen. Wenn man es blofs mit einer intellektuellen Synthesis zu thun hätte, die keine Rücksicht darauf zu nehmen hat, ob und wie wir zur Kenntnis der Dinge gelangen könnten, so hätten wir nicht erst einen Regressus mitzudenken, in dem wir zu den Bedingungen gelangen können, sondern dann wäre es vollkommen richtig, mit den gegebenen Bedingungen auch die ganze Reihe der Bedingungen (als seine logischen Prämissen) und

damit auch das Unbedingte als mit dem Bedingten zugleich gegeben anzusehen. Der Mittelsatz aber kann nur von Gegenständen der Sinne als bedingt gegebenen reden, in denen der Verstandesbegriff das Bedingte nur im empirischen Gebrauch der Kategorie nimmt und nehmen kann, also ist auch hier die conclusio durch einen dialektischen Betrug erschlichen, den man sophisma figurae dictionis nennt. Die Vernunftform ist im Trugschlufs nur nachgeahmt.

Ist uns aber das Bedingte nur als Erscheinung, d. h. im Raume und in der Zeit als in unseren Anschauungsformen gegeben, wie es Kants Idealismus der Wahrheit gemäfs lehrt, so ist uns der Fortgang in der Reihe nicht mitgegeben, er ist erst zu vollziehen, d. h. er ist uns nur aufgegeben. Das ist eine ebenso einfache als natürliche Lösung eines uralten Streites; „die Reihe der Bedingungen ist nur in der regressiven Synthesis selbst, nicht aber in der Erscheinung als einem eigenen, vor allem Regressus gegebenen Dinge anzutreffen". Gegenstände der Erfahrung sind als solche nicht vor der Erfahrung, sie sind nur in der Erfahrung möglich. Wir haben kein Recht, die Welt der Erscheinungen „gleichsam unbesehen vorauszusetzen". Es ist nicht blofs eine logische Forderung, die hier zu erfüllen ist, sondern es mufs uns die Erscheinung samt den Bedingungen irgendwie gegeben sein, wenn wir sie erkennen wollen. Der blofs logisch aufgefafste Schlufssatz gestattet, vollständige Prämissen als zugleich gegeben vorauszusetzen, aber es handelt sich in unserem Mittelsatze um empirische Synthesis, die nur successive, d. h. in der Zeit vorgenommen werden kann. Die im dogmatischen Beweisgange vorgenommene Abstraktion von den Bedingungen der Anschauung entspricht zwar einem natürlichen Fehltritt der Urteilskraft, aber er ist eben ein Fehltritt. Die Erscheinung ist von den Bedingungen der Anschauung nicht loszulösen, sie ist eben etwas anderes als das blofse Gedankending, das blofs logischen Gesetzen gehorchen würde. Die kosmologische Idee giebt uns kein Recht, von der Sinnenwelt als einem Ganzen etwas auszusagen, wohl aber giebt sie uns eine Regel, nach der die Erfahrung ihrem Gegenstande angemessen angestellt und fortgesetzt werden soll. Wir sollen darüber klar werden: Der Zwang, den uns die Idee aufnötigt, entstammt der

Natur unserer Vernunft, die den Verstand leitet. Ihr entspricht kein Objekt für uns, obwohl sie richtige Wege weist. Ein führendes Prinzip ist kein dogmatischer Grundsatz, von dem man ableiten darf. Es ist die allgemeine Einsicht in das Wesen der Idee, die hier sich wahrhaft fruchtbar erweist, indem sie die Wucherpflanze des Irrtums ausjätet. Die in unserem Hirn entsprungene Idee kann keine Weltprobleme lösen, indem sie mit kühnem Fluge alle Erfahrung überspringt, sie giebt nur der treuen, bescheidenen empirischen Forschung einen Plan, nach der sie im aufgegebenen Regressus in der Reihe der Bedingungen fortschreiten soll. „Alles ist euer", aber ihr müfst es erst erwerben, um es zu besitzen. Der in den Antinomien vorliegende Streit zwischen Empirismus und Rationalismus ist damit ausgetragen. Der Empirist kennt keinen Abschlufs der Forschung und duldet keinen letzten Ruhepunkt, nach dem bequeme Gemächlichkeit sich sehnt. Es ist dieselbe Vernunft, die er so schmählich verleugnet, die ihm selbst erst die Wege weist. Nur dann wird die kosmologische Idee dialektisch, wenn wir vergessen, dafs unser Verstand nur auf Erscheinungen geht, dafs die logische Ordnung im Verstande immer voraussetzt, dafs der Verstand als verbindendes Vermögen zuvor seine Funktionen in der Anschauung ausgeübt habe. Funktion ist Handlung, Spontaneität, aber sie ist auf das Gegebene eingeschränkt; sie affektiert in den kosmologischen Fragen gleichsam eine Synthesis, zu der sie unfähig ist.

Die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung giebt die Grenzen für allen Verstandesgebrauch und löst hier die Antinomie. Die Vernunft soll „ein ruhiges Regiment über Verstand und Sinne" üben, aber sie kann keine Begriffe erzeugen, durch die man Dinge an sich bestimmen kann. Was ferner von Dingen an sich gelten würde, d. h. von Objekten, die einem Verstande unräumlich und unzeitlich gegenübertreten könnten, kann nicht von Erscheinungen gelten, die durch Raum und Zeit erst möglich sind. Löst die Vernunft aber den Verstand von den Bedingungen los, auf die er angewiesen ist, so leitet sie ihn irre. Eine Magnetnadel auf freiem Lager stellt sich unter Einwirkung des Magnetismus in fest bestimmter Weise ein; sie kann noch um ihre Ruhelage schwanken, aber nur in einer Lage Ruhe finden. Vom freien

Lager herabgenommen, zeigt sie nicht mehr an, was man von ihr wünscht. Die Vernunft, die den Verstand von seinen Bedingungen loslöst, führt ihn in den leeren Raum, der keinen Widerhalt bietet. Hier beginnt das Spiel mit logischen Möglichkeiten. Die Nadel des Verstandes hat ihre Ruhelage eingebüfst, in der sie Bestimmtes anzuzeigen vermag. Und diese ganze Täuschung hat nun darin ihren Ursprung, dafs man die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis von Gegenständen für Bedingungen der Möglichkeit an sich seiender Objekte selbst hält.

24. Reiner Empirismus und dogmatischer Rationalismus sind ewige Gegensätze, an die sich besondere Interessen knüpfen. Der unparteiische Kampfrichter, der zunächst den beiden Gegnern unverkürzt das Wort gelassen hat, erwägt auch die Ansprüche, die hier in einen Streit geraten. Anforderungen des Wissens und der sittlichen Willensbestimmung scheinen sich in den Thesen und Antithesen zu bekämpfen. Der Glaube hat einen intelligiblen Ursprung der Welt nötig, und ein populäres Interesse verbindet sich hier mit dem architektonischen der spekulativen Vernunft. Wie der gemeine Verstand, der etwas haben möchte, womit er zuversichtlich anfangen kann, mit den Thesen beruhigt ist, so sucht auch die spekulierende Vernunft einen Abschlufs in einem System, dessen Vollendung die Antithesen mit ihrem ruhelosen Fortschreiten von Bedingung zu Bedingung unmöglich machen.

Auf der anderen Seite bietet aber der Empirismus der Antithesen auch der spekulierenden Vernunft Vorteile dar; er warnt den Verstand vor der Beschäftigung mit blofsen Gedankendingen und verweist ihn darauf, die Kette der Naturordnung mit seinen Begriffen nicht zu verlassen.

Hier tritt uns auch die Persönlichkeit des Philosophen, die in vorbildlicher Weise überall hinter der objektiven Forschung und einer Wucht von Gründen zurücktritt, mit einem festen Urteil gegenüber. Hätte Kant nur die Wahl, so würde er in dem Zwiespalt der Vernunft für die Interessen des Wissens dem Empirismus, für die praktischen, sittlichen Aufgaben des Lebens dem Rationalismus den Vorzug geben. Indessen bedarf es keiner Wahl, wo die Vernunft zur Einsicht verhelfen und also entscheiden kann. Wenn sich die Gegner nur nicht dogmatisch überheben, so kann auch ein

Empirismus, der nicht dogmatisch verneint, Moral und Religion nicht gefährden. Wenn er nur dem „Vorwitz und der Vermessenheit“ entgegentritt, mit dem man von transscendenten Ideen Erweiterung des Wissens erwartet, wo es am Ende ist, so würden uns „intellektuelle Voraussetzungen und Glaube zum Behufe unserer praktischen Angelegenheiten nicht genommen werden“.

Kant hat sich bei diesen Untersuchungen vielleicht in einem Punkte getäuscht, als er nämlich bezweifelte, dafs der Empirismus, noch mehr aber, dafs die feingesponnenen Argumente der Skepsis populär werden könnten. In unserer Zeit ist mit der rasch aufblühenden Naturwissenschaft auch das mit ihr nicht selten verbundene empiristische Vorurteil in immer breitere Schichten eingedrungen. Eine seichte materialistische Philosophie hat tiefer Wurzel geschlagen, als es dem denkenden Wesen homo sapiens schmeichelhaft ist. Selbst die Rechtswissenschaft beginnt ihr eigenes Fundament zu untergraben. Wenn sie den freien Willen leugnet, so ist der Unterschied von Recht und Unrecht aufgehoben. Demgegenüber hat man allen Anlafs, die Vernunft im Wissen wieder zum Bewufstsein zu bringen, damit man auch ein Recht habe, Vernunft im Handeln zu verlangen. Es ist eine sehr berechtigte Maxime des Empiristen, sich in der Erkenntnis nur mit Gegenständen der Erfahrung zu befassen, aber nur „Vorwitz und Vermessenheit“ verwechselt die Grenze des menschlichen Erkennens mit einer absoluten Grenze aller Dinge. Wir können nur in unserer Wirklichkeit erkennen, jenseits nur phantasieren, aber wir haben kein Recht, unsere Einsichten mit absoluter Erkenntnis zu verwechseln. Kant, den man sich nicht gescheut hat, als einen Parteigänger zu bezeichnen, ist von jeder Befangenheit im Urteil selbst frei geblieben. Er weifs, dafs der Rationalismus zwar „zum Praktischen vortreffliche Prinzipien an die Hand giebt“, aber indem er erlaubt, „idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen“, giebt er Anlafs, „darüber die physische Nachforschung zu verabsäumen“. Wenn der Philosoph den Anspruch zurückweist, als könne dem Metaphysiker jemals eine Erschaffungstheorie gelingen, wenn er die Vernunft selbst sich mit dem bescheiden läfst, was ihr ein unerforschlicher Ursprung zuerteilt hat, was will man an dieser Lehre noch

bezweifeln? Er hätte nur noch sagen können: Es giebt überhaupt keine Einsicht! Wie kann man solcher „Einsicht“ im Denken, Erkennen und Handeln Folge geben? Zu der skeptischen Indifferenz unserer Tage konnte ein Mann wie Kant trotz aller gelegentlichen „Misologie“ nicht „fortschreiten“. Jedenfalls hätte er aber alsdann auch die Konsequenzen seiner Auffassung gezogen. Welchen Sinn kann es haben, heute die Buchstaben der Kritik mikroskopisch zu prüfen, wenn man die ganze Bemühung des Philosophen (einschliefslich der eigenen) nicht ernst zu nehmen hat? Es schreibt heute kein Kantkritiker ohne hochachtungsvolle Verbeugung vor dem grofsen Manne, den man freilich selbst in den Schatten stellt. Man begreift dies und jenes nicht, flugs war der Philosoph in Verwirrung. Kann man denn die Ursache nicht einmal bei sich selbst suchen? Und was hätte denn die Kritik der reinen Vernunft nur für Bedeutung, wenn sie die Widersprüche enthielte, die man so leicht entdecken kann? Kann man Witz und Scharfsinn nicht auf bessere Gegenstände verwenden? Wo soll denn nur die Reise hingehen? Wer soll schliefslich über all die tausend, bei intensivem Studium unmöglichen, also völlig nutzlosen Kontroversen entscheiden?

25. Die Antinomienlehre gewinnt für den Philosophen den Wert einer Probe. Sie verifiziert den Lehrbegriff des transscendentalen Idealismus. Kant ist von der Erscheinung der Antinomien aus dem „dogmatischen Schlummer“ erweckt worden; das Beispiel David Humes, der die antinomischen Schwierigkeiten nicht zu heben vermochte, hatte die Gedanken angeregt, den Anteil des Erkenntnisvermögens am Gegenstande festzustellen. Nichts interessanter, als die feinen Fäden zu studieren, die, von Locke und Hume angesponnen, in der Kantischen Kritik feste Form erhalten. Wie kann man primäre und sekundäre Qualitäten nach ihrem Ursprung scheiden, wenn sie beide auf die Dinge aufser uns zurückgeführt, d. h. von Dingen aufser der Sphäre des Subjekts gewirkt werden? Hier giebt es nur eine Lösung. In aller empirischen Erkenntnis begegnen sich zwei Elemente, von denen das eine dem Gegenstande als diesem besonderen zukommt, das andere ihn an Relationen beteiligt zeigt, ohne die er für uns überhaupt kein Gegenstand sein könnte. Wer diese Bedingungen als solche zugiebt, dem kann für das Erkennen ganz gleich-

gültig sein, was noch übrig bleibt, wenn er sich Dinge aufserhalb dieser Bedingungen, d. h. aufserhalb der Sphäre des Subjekts denkt. In der That ist die ganze Frage nur, ob das, was uns erscheint, was also selbst nicht als Erscheinung gedacht wird, auch noch anders angeschaut werden könnte, als es von uns geschieht. Diese Frage ist aber für alle Zeiten dem Menschen unlösbar. Nun hat auf der einen Seite die transscendentale Ästhetik die beiden Undinge Raum und Zeit nach einer gründlichen Untersuchung dieser Begriffe selbst mit dem wesentlichen Argumente der Apriorität mathematischer Sätze aus dem Felde geschlagen. Sie sind als solche Undinge — problematisch gedacht — logisch möglich, aber es ist nicht denkbar, dafs wir von Raum und Zeit in derselben Weise Kunde erhalten, wie von dem, was in ihnen bestimmt wird. Man könnte mit demselben Rechte die Verstandesbegriffe und was mit ihnen im Zusammenhange ist, wie z. B. die Zahl als Schema der Gröfse, aufser dem Subjekt realiter vorhanden denken und sich auf die logische Möglichkeit berufen, dafs die Zahlenreihe irgendwo verwirklicht sei. Diese „Ungereimtheit" hat sich seit den mystischen Phantasien des Altertums kein Mensch zu schulden kommen lassen. In Bezug auf Raum und Zeit könnte man hundert Jahre nach Kant ebenfalls zur Einsicht gelangt sein. Dazu wäre nur nötig, dafs man mit den Worten transscendental und empirisch richtige und bestimmte Begriffe verbindet. Indessen, wenn man noch ein Fünkchen Vernunft im Menschen anzuerkennen gewillt ist, so mufs man von der Kantischen Antinomienprobe (man kann auch seine Widerlegung des skeptischen Idealismus zu Hilfe nehmen) sich vollends überzeugen lassen. Man gewöhne sich dabei nur ab, das Problem etwa so einzuführen, dafs der Physiker sich einbilde, es mit Dingen an sich zu thun zu haben, während ihn die Frage im Grunde erst dann berührt, wenn er sich Rechenschaft über seine Prinzipien und den eigenen Horizont geben will. Der Physiker hat sich im allgemeinen nur zu fragen, ob er es mit Sätzen zu thun hat, die in einer gesetzmäfsigen Erfahrung bestehen können, oder ob er es mit einem blofsen Schein (wie im Traume oder bei der Sinnestäuschung) zu thun habe; nur der Metaphysiker ist es, dem seine Einbildungen benommen werden. Die Frage ist transscendental und nicht empirisch. In der Physik ver-

handelt man schon lange nicht mehr über den Anfang der Welt.

Die Kantischen Beweise der Antinomien zeigen zur Evidenz, daſs der dogmatische Philosoph mit sinnlosen Begriffen sich selbst betrügt. Wenn die Welt der Erscheinungen ein an sich existierendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich, d. h. aber, sie ist in der einen oder anderen Weise an sich bestimmt gegeben. Diese Alternative ist unvermeidlich. Welchen Begriff verbindet Kant mit dem Unendlichen? Er sagt: Im Unendlichen soll die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantums nie vollendet sein. Das Quantum enthält dadurch eine Menge von gegebener Einheit, die gröſser ist als alle Zahl. Man sieht ein, daſs eine successive Synthesis der Teile einer unendlichen Welt, die vollendet ist, ebensowohl widersprechend wäre, als eine endliche Welt, die an eine leere Zeit und an einen leeren Raum grenzte. Ein solches Verhältnis der endlichen Welt als eines absoluten Ganzen zu keinem Gegenstande, d. h. zu nichts ist eben selbst nichts. Eine leere Zeit, in der etwas anfängt, und ein leerer Raum, der die Welt begrenzt, sind beide als leer nicht denkbar. Sie unterscheiden sich ja als Grenzen von jedem anderen leeren Teile der leeren Undinge, sind also nicht zu denken. Aus diesem Widerstreit, dem sich kein Mensch unter den gegebenen Voraussetzungen zu entziehen vermöchte, folgt mit zwingender, unerbittlicher Notwendigkeit, daſs der dogmatische Begriff von einer Welt (als mundus phaenomenon, dem Inbegriff der Erscheinungen) als einem an sich existierenden Ganzen, das der Dogmatiker wie der gemeine Verstand „gleichsam unbesehen“ voraussetzt, falsch ist. Und hieraus folgt wiederum mit demselben Zwang: Erscheinungen sind auſser unseren Vorstellungen nichts, wir erkennen nur Gegenstände der Sinne, Phaenomena und nicht Noumena.

Und durch eine solche Spielerei mit Begriffen, wendet der Skeptiker ein, soll über eine Weltfrage entschieden werden? Aber sieht er nicht, daſs man hier in der bescheidensten Weise Fehler des Denkens richtig stellt, die dogmatische Denkweise verschuldet hat. Wer Erscheinungen für Dinge an sich selbst, wer die Grundsätze des Verstandes für Gesetze nimmt, die Dinge an sich miteinander verbinden, der kommt in jenen Konflikt, der eine Lösung fordert. Die „Weltfrage“ ist von der

Metaphysik aufgeworfen worden, und wenn schon der gemeine Verstand sich ihrer nicht erwehren kann, so hat der Philosoph Ursache, sich hier um das Verständnis der eigenen Erkenntnis zu bemühen. Eben da, wo jene Weltfragen entspringen, hat man auch ihre Lösung zu suchen. Kant mifst hier, wie überall, den Gebrauch der Vernunft an den Prinzipien, die in wahrhafter Erkenntnis eingebettet liegen. Der Spielerei mit Begriffen wird ein Ende gemacht, und das gelingt, wenn man einsehen lernt, dafs die Gegenstände der Sinne nur in der Erfahrung existieren und dafs sie vor aller Erfahrung in derselben Qualität eben nicht existieren. Das Subjekt macht sie um deswillen nicht, das ist ein Unsinn, aber sie haben nur Sinn in den Formen seiner Sinnlichkeit, von denen man zwar abstrahieren, aber von denen man jene Gegenstände nicht befreien kann, ohne sie als solche selbst aufzuheben. Wer das Ding an sich denkt, der denkt damit nur etwas Unbestimmbares; er hat die Bedingung des erkennbaren Gegenstandes, den wir ohne Raum und Zeit nicht haben würden, aufgehoben. Und nun soll er auch verstehen lernen, dafs die logische Operation, zu der man zweifellos imstande ist, eben das in Gedanken aus dem Gegenstande herausnimmt, was ihn allein zu einem bestimmbaren Gegenstande macht. Die Sätze der Antinomien haben es mit der Welt der Erscheinungen zu thun, sie setzen keinen mundus intelligibilis, dessen Begriff Kant zuerst, wenn auch negativ, bestimmt, voraus. Dort haben wir es nur mit Dingen zu thun, die uns gegeben werden können, hier aber bleibt nichts als „der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert und in Ansehung dessen folglich gar kein synthetischer Satz weder bejahend noch verneinend möglich“ ist, d. h. es bleibt nichts als der blofse Gedanke von einer Welt an sich, in der für uns nichts unterscheidbar und nichts bestimmbar ist. Man kann hier bemerken, wie die synthetischen Sätze a priori, die von den Antinomien ausgesagt werden, in ein Nichts aufgelöst werden, und man kann sich davon überzeugen, wie notwendig es war, vorerst die Natur dieser Sätze zu studieren und die Bedingungen festzustellen, unter denen ihre Synthesis gerechtfertigt ist. Der bescheidene Philosoph stellt sie nur fest, schlägt aber die Frage nach ihrer eigenen Möglichkeit aus, soweit sie im Jenseits liegt. Er will sie nur

einsehen, soweit sie an der Erkenntnis beteiligt sind. Wer dadurch nicht befriedigt wird, der müfste doch wenigstens von dem Nutzen der Feststellung zu überzeugen sein, wenn ihm nachgewiesen werden kann: Hier fehlen jene Bedingungen, also sind jene Sätze nur Anmafsungen und keine Erkenntnis.

Nur wer den Blick von der Seite der Physik mit ihrem empirischen Unterschiede von Schein und Wirklichkeit auf diese Grundlehren richtet und zur Höhe des transscendentalen Gedankens in seinen Abstraktionen nicht gelangen kann, der wird in diesem Kantischen Idealismus eine Möglichkeit erblicken, die unsere reale Welt in blofsen Schein verwandelte, oder der wird vielleicht mit einem mehrdeutigen Schlagworte von Subjektivismus reden. Aber der transscendental gedachte Unterschied trennt eben die Erscheinungen als Gegenstände der Sinne von Dingen, wie sie sich die Metaphysik nur gedacht hat, d. h. von an sich seienden Wesen, sofern sie auch unabhängig von unseren Sinnen angenommen werden. Durch die Metaphysik, die unsere Bedingungen der Sinnlichkeit ausschalten und dennoch etwas erkennen möchte, ist die Kritik hervorgerufen worden, und nur sie giebt dem Blicke die Richtung. Es giebt einen logischen Widerspruch, wenn man von Dingen im Raume und in der Zeit spricht, nachdem man im Begriff des Dinges von aller Anschauung und damit zugleich von der Möglichkeit einer jeden Synthesis selbst abstrahiert hat, und es ist nun kein Wunder, wenn der unmögliche Begriff auf verschiedene sich widersprechende Sätze führt, die beide falsch sind. Wie die Sätze: Ein viereckiger Zirkel ist rund, oder: Ein viereckiger Zirkel ist nicht rund, beide zugleich falsch sind, so sind auch die Sätze: Die an sich existierende Welt der Erscheinungen ist endlich, oder: sie ist unendlich, beide falsch, weil sie von einem unmöglichen Begriffe etwas aussagen wollen.

26. Kant erkennt nicht allein die Wirklichkeit an, wie sie eben von der Physik erforscht wird, sondern er versteht sie auch richtig; aber er spannt nicht die Pferde hinter den Wagen der Naturwissenschaft, den er in gutem Zuge wufste. Die Physik hat weder am Ding an sich, noch an den Objekten, die man in den Ideen problematisch denkt, ein Interesse. Erst wenn man über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausgehen möchte, tritt der Unterschied in sein

Recht. Wir können nur so Gegenstände bestimmen, wie es von Bedingung zu Bedingung schreitend, die Naturwissenschaft immer thut. Wir unterscheiden auch in der Physik die bloſse Erscheinung von dem Gegenstande, auf den sie sich empirisch bezieht, wie z. B. den Regenbogen von den Regentropfen, deren Gegenwart sich durch jene Lichterscheinungen verkündet, aber dieser empirische Unterschied ist nicht mit jenem transscendentalen zu verwechseln, der von der Metaphysik hervorgerufen worden ist. Ihr wird das Recht auf das bloſse Hirngespinst entzogen, und wenn irgend eine Erscheinung der menschlichen Vernunft geeignet ist, das Vertrauen zur Vernunft zu stärken, so ist es die Kantische Lösung der Antinomie[1]). Hatte John Locke, der im übrigen kein völliger Vernunftverächter war, die Ansicht ausgesprochen, daſs die Vernunft die Schwierigkeiten nicht aufhellt, wo man auf falschen Grundsätzen baut, sondern immer tiefer in den Irrtum verwickelt, so löst sich dem groſsen Denker aus der rationalistischen, immer etwas gründlicher (gleichsam in einem anderen, tieferen Stockwerk) forschenden Schule ein altes Miſsverständnis in glänzend einfacher Weise. Auf „Zauberkünste“ verstand sich der Philosoph freilich nicht, aber es ist ihm gelnngen, mit seinem idealistischen Lehrbegriff die Physik nicht minder als die Mathematik vor den „Chikanen“ einer „seichten“ Philosophie in Schutz zu nehmen. Hatten sich beide Wissenschaften von der dogmatischen Philosophie schon seit den Tagen Newtons in erfolgreicher Selbstständigkeit geschieden, so wird die Trennung von Kant nun in aller Form vollzogen. Die Metaphysik aber, die aus der Feuerprobe der Kritik hervorgeht, ist nunmehr nichts anderes, als die Erkenntnis der eigenen Vernunft, die ein gnädiger Federstrich aus einem Erkenntnisvermögen, das apriorische

[1]) Die Lösung der Antinomie ist natürlich von dem Kantischen Lehrbegriff abhängig; die Antinomien selbst aber sind dogmatisch, d. h. unter der Voraussetzung bewiesen, daſs empirisch gegebene Erscheinnngen Dinge an sich wären. Sofern bedeuten sie eine Erscheinung der Vernunft, die jedermann an sich erfährt. Die Kantischen Beweise sind unantastbar, und eben deshalb ist kein transscendentaler Realismus ohne Widersprüche denkbar. Man kann sie mit Vogelstraufspolitik links liegen lassen oder dogmatisch und trotzig auf der einen oder anderen Behauptung bestehen. Will man Kant überwinden, so mag man die Antinomien auf die eine oder andere Weise lösen. Kant war sicher, daſs es nie gelingen kann.

Prinzipien für den Erfahrungsgebrauch an die Hand giebt, zu einem absoluten Schöpfungsprinzip zu ernennen vermag. Kein Wunder, wenn wir den Dingen alles austreiben, was sie für uns zu Gegenständen macht, so bleiben wir mit unserer Vernunft allein; aber wir haben so wenig ein Recht, in intelligible Wesen und Welten unsere Vernunft hineinzulegen, wie wir eine höchste unergründliche Intelligenz nach unseren bescheidenen Fähigkeiten zu beurteilen berechtigt sind.

Dafs wir den Ideen der Vernunft folgen, um unsere Erfahrung zu erweitern und zur systematischen Einheit zu bringen, ist freilich ein hochgehenden Ansprüchen nur gering erscheinender Zweck. Auf der anderen Seite sind skeptische Bedenken, auch gegen die Kantische Philosophie gewandt, völlig ungerecht. Was nun mit einer superklugen Bescheidenheit auf dem Gebiete der ohne Apodiktizität ihrer Lehren jede Bedeutung verlierenden Logik und Kritik ausgerichtet werden soll, ist völlig unergründlich. Man benützt Verstand, Vernunft und Sinne beständig, aber man erwirbt dadurch kein Recht, festzustellen, was sie a priori zu leisten vermögen. Wer hindert daran, den Gebrauch der Funktionen empirisch zu untersuchen, nachdem man sie festgestellt hat? Leibniz hatte das Gleichnis des Marmorblocks, bei dem vorher schon vorhandene und zunächst unsichtbare Adern heraustreten, um die angeborenen Ideen begreiflich zu machen, John Locke gab für die Seele das Bild der tabula rasa. Kant behauptet weder angeborene Ideen, noch verrät er irgend ein Geheimnis, das sich unserer Erkenntnis ewig verbirgt. Er geht von der Thatsache wirklicher, reiner, d. h. allgemeiner und notwendiger Erkenntnis aus und hat mit diesem Kennzeichen die Möglichkeit gewonnen, das zu scheiden, was am Gegenstande als Form notwendig, was an ihm Inhalt und also mit Rücksicht auf das Erkenntnisvermögen zufällig ist. Wir haben kein Objekt ohne Empfindung, aber sie selbst können wir niemals antizipieren. Alles, was mit dieser Empfindung zusammenhängt, ist empirisch; was sich aber mit Allgemeinheit und Notwendigkeit einsehen läfst, ist a priori, das giebt in der Erkenntnis die eigene Vernunft. Diese Scheidung bedarf im Grunde keines Gleichnisses, sie ist von der formalen Logik, von der reinen Naturwissenschaft und endlich von der Mathematik schon vollzogen — man hat nur die Erfahrung nach den notwendigen Bedingungen zu untersuchen, die sie allgemein mög-

lich machen. Nicht selten stellt man der Kantischen Kritik das Verfahren der empirischen Psychologie gegenüber. Man läfst den Verstand sich an den Gegenständen der Erfahrung entwickeln und üben. Das geschieht ja vor unseren Augen alltäglich, nur berührt es die kritischen Fragen ganz und gar nicht. Kant hätte jene Übung und Entwickelung schon deshalb nicht bestreiten können, weil er als vernünftiger Mensch sie selbst ausdrücklich behauptet. Auch Leibniz, nach dessen Lehre das Erkenntnisvermögen durch die äufseren Objekte erweckt wird, würde diese Thatsache, die von Locke zum Ausgangspunkte der Untersuchung gemacht wird, nicht in Abrede stellen. Nur ist die Frage der Erkenntniskritik etwas tiefer liegend. Locke und Hume suchen die Grenzen unserer Einsicht; Hume macht vor der Möglichkeit der Erfahrung selbst Halt. Aber eben ihr Ursprung soll mit Rücksicht auf die Erfahrung selbst begreiflich gemacht werden. Die Grundgesetze sind nicht aus der Erfahrung gefolgert; aber sie allein giebt ihnen Realität und leistet vollgültiges Zeugnis. Man kann das Obst in Konserven kaufen, vergifst aber hoffentlich nicht, dafs es ursprünglich von den Bäumen gepflückt ist. Jenen Ursprung kann man nur in der menschlichen Vernunft, die unser Eigentum ist, nachweisen, und es handelt sich um keine andere Aufgabe bei Kant, als hier die Funktionen, die Leistungen des Erkenntnisvermögens zu bestimmen. Für die empirische Psychologie macht Kant die Bahn frei; das denkende, fühlende, wollende Subjekt steht als Erkenntnisobjekt innerhalb derselben Natur, deren formale Gesetze die kritische Erkenntnislehre zur Einsicht bringt. Sie wird, wenn sie diese Einsicht nützt, niemals auf Fragen, wie z. B. die Möglichkeit einer Verbindung von Körper und Seele, stofsen, die immer unlösbar bleiben müssen. Ist doch die Frage nach der Möglichkeit einer Gemeinschaft von Substanzen überhaupt „aufser dem Felde aller möglichen Erkenntnis", wo man nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung einzusehen sich begnügt.

27. Wir kehren nach dieser Abschweifung zur Antinomienlehre zurück, die in ihrer systematischen Vollkommenheit ein glänzendes Zeugnis für den Leitfaden der Kategorien ablegt. Aber auch in der Betrachtung der verschiedenen Antinomien selbst leistet die Einsicht in die Gruppentrennung, in der schon die Kategorien erscheinen, wichtige Dienste. Kant scheidet

mathematische und dynamische Kategorien, wie er auch nach dieser natürlichen, von der Mathematik diktierten Einteilung die Grundsätze des Verstandes trennt. Erstere beziehen sich auf das Wesen der Gegenstände als Anschauungen, letztere auf ihr Dasein. Für die Antinomien bedingt dieser Unterschied ebenfalls eine verschiedene Wertung. Die beiden ersten Antinomien machen einen Ausgleich unmöglich, weil eine jede ihrer Thesen und Antithesen gegen das Wesen der Erscheinung selbst verstöfst, in der man sich sofern mit der Synthesis der Zusammensetzung oder mit der Teilung des Gleichartigen beschäftigt. Diese mathematischen Beziehungen haben nur in einer möglichen Erfahrung Bedeutung, sie sind, wenn man von der Gleichartigkeit des Verknüpften abgeht, im Widerstreit mit den Begriffen selbst, die zur Antinomie den Anlafs geben. Der Begriff der Gröfse des Ausgedehnten läfst also Ungleichartiges nicht zu, während dem Begriff der Kausalität nicht widerspricht, dafs auch Ungleichartiges miteinander als verbunden gedacht wird. Man verstehe diesen Gedanken nicht falsch. Man kann durch die Kausalität nur Anschauungen, Erscheinungen, d. h. aber Gegebenes bestimmend verknüpfen; aber im Begriffe einer intellektuellen Synthesis wird an sich eine Verschiedenartigkeit von Ursache und Wirkung nicht ausgestofsen, wie das für die Zusammensetzung und die dekomponierende Synthesis in der That der Fall ist. Ein logischer Widerspruch ist in dem Gedanken an eine unerforschliche Bedingung, an einen transscendentalen Grund so wenig enthalten, als in dem einer unerforschlichen Kausalität selbst. In den beiden letzten Antinomien wird eine Kausalität aus Freiheit und ein notwendiges Wesen erwogen. Es kommt für die Lösung in diesen beiden Fragen nicht auf die Gröfse der Reihe selbst an, sondern auf das dynamische Verhältnis der Bedingung zum Bedingten. Waren die ersten Antinomien nur so auflösbar, dafs man einsah, wie sich in dem zu Grunde liegenden Begriffe ein Widerspruch verbarg, den erst der spekulierende Verstand in die Natur der Erscheinung hineinbringt, so fragt es sich, ob die beiden letzten Antinomien unter allen Umständen demselben Schicksal verfallen sind. In die Reihe der Erscheinungen kann eine andere als eine sinnliche Bedingung nicht hineinkommen, und der Verstand hat auch bei den letzten Antinomien ein zwingendes Interesse, dafs man die Möglichkeit der Erfahrung

nicht durch Bedingungen in der Reihe selbst störe; es wird also auch hier das Unbedingte von der Kette der Bedingungen selbst auszuschliefsen sein. Kant macht hier den Anwalt der Vernunft, der dem Gegner (auf dem Rechtsgrunde der Logik) einen Vergleich vorschlägt, ohne eben seine Interessen zu gefährden. Wenn zwei Sätze wider einander zu streiten scheinen, so besteht nicht allein die Möglichkeit, dafs sie beide falsch sind, sondern sie können auch denkbarerweise beide richtig sein. Im ersten Falle mufs ein widersprechender Begriff den Aussagen zu Grunde liegen, im zweiten hat man zu prüfen, ob uns nicht etwa eine zwiefache Bedeutung des Begriffs nur einen Gegensatz vorgespiegelt hat. Wenn man von jemandem sagen würde, er sei entweder ein guter Arzt oder kein guter Arzt, so könnten dennoch beide Behauptungen wahr sein, wenn man das eine Mal seine Fähigkeiten als die eines Chirurgen, das andere Mal die eines „inneren Klinikers" im Auge hat. Man kritisiere das harmlose Beispiel nicht, indem man etwa auf Sophismen hinweist. Es handelt sich ja nur darum, die logische Möglichkeit eines Ausgleichs unter sich widersprechenden Aussagen zu zeigen, an denen hier ein ewiges Interesse der Menschen hängt. Die Vernunft hat jene Gegensätze hervorgerufen, und es wäre wunderbar, wenn sie nicht den Schlüssel fände, sie zu lösen. Es ist leicht, über jene metaphysischen Sätze zu spotten, indessen entstammen sie einer Erscheinung, auf die das Menschengeschlecht, und nicht in seinen geringsten Repräsentanten, immer geführt worden ist. Es kann nicht fördern, hier die Waffen zu strecken, die zu Grunde liegenden Ideen lassen sich nicht bannen. Man kann die Freiheit, d. h. die Verantwortlichkeit des Menschen leugnen, aber man kann sich dennoch praktisch dieser Idee nicht entziehen.

Kants Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung giebt die Möglichkeit einer Lösung. In der That steht kein logisches Gesetz dem Gedanken im Wege, die Reihe der Erscheinungen nach den unerläfslichen Forderungen des Verstandes in ihrem Ablauf als empirisch bedingt, d. h. als Natur anzusehen und dennoch aufser dieser Reihe unerforschliche Bedingungen wirkend zu denken, die nicht erst in der Zeit entspringen, aber dennoch in der Zeit zur Geltung kommen. Eine Kausalität also, die nicht zeitlich ist, wird man sagen, welcher Widerspruch! Aber davon kann ja gar nicht die

Rede sein, wenn man die Unerkennbarkeit dieser Kausalität nicht etwa zugesteht, sondern wenn man immer behauptet und beweist, dafs man eben mit der Kausalität nur dann einen theoretisch bestimmten Sinn verbinden kann, wenn man es mit erkennbaren Dingen, d. h. mit Erscheinungen zu thun hat. Giebt man nicht zu, dafs der Kausalbegriff ein notwendiger Begriff des Verstandes ist, so hat man alle diese Betrachtungen nicht nötig; dann operiert freilich schon die gemeine Erfahrung mit blanken Einbildungen. Dann wären die Antinomien nicht „echte" Probleme der menschlichen Vernunft, wie sie als solche — inkonsequent genug — ein phrasenreicher Vertreter der „wahrscheinlichen Kausalität" anerkennt; sie wären die blanken Schrullen.

Nicht oft genug kann wiederholt werden, dafs man in allen diesen Gedanken Kants nichts suchen darf, was wie eine Erkenntnis übersinnlicher Verhältnisse sich ausnehmen würde. Auch bei der Beurteilung der formalen Naturgesetze, die das erkennende Subjekt den Erscheinungen überwirft, hat man sich vor dem Mifsverstande zu hüten, der vom Philosophen mehr verlangt, als er zu geben verspricht und — wofern er kein Schelm ist — versprechen kann. Begnüge man sich doch zunächst einmal mit dem Verständnis der Gedanken; in zweiter Linie wird sich leicht entscheiden, ob man zustimmen müsse oder nicht.

Freiheit und Natur widersprechen sich nicht, wenn man von der uns gegebenen erkennbaren Welt eine nur gedachte, intelligible, d. h. unerforschliche Welt unterscheidet, von der wir nicht mehr als einen problematischen, d. h. von der wir keinen bestimmten Begriff haben. Denken mufs sich dieser Unterschied doch wenigstens lassen, auch wenn wir nur auf unserer Seite Bestimmungen haben, die wir von der anderen notwendig leugnen müssen. Wir können mit Recht nur die Erkennbarkeit jenseitiger Objekte bestreiten, das lehrt eben kritischer Idealismus. Der Unterschied würde allerdings aufgehoben sein, wenn wir uns die Fähigkeit zusprechen, Dinge an sich zu erkennen, d. h. wenn die Gegenstände, auf die wir unsere Begriffe in der Erfahrung beziehen, nicht blofs relativ auf das sich immer zugleich mitdenkende Subjekt, sondern unabhängig von ihm und seiner Sinnlichkeit in derselben Qualität existierten. Dann müfste — problematisch gesprochen und

wenn wir von sonstigen Ungereimtheiten absehen — unser Verstand nicht blofs denken, sondern auch anschauen können; in der Erkenntnis der Dinge, die Naturnotwendigkeit verlangt, wäre alles erschöpft, Kausalität und Freiheit wären widersprechend. Bei ausschliefslicher Herrschaft der Naturnotwendigkeit könnte man keine Verantwortlichkeit des handelnden Menschen mehr denken. Die eigene Vernunft, die unserem Verständnis am nächsten liegt, würden wir nicht mehr verstehen, die hier die Naturnotwendigkeit einer Handlung feststellt und dennoch behauptet, sie hätte unterbleiben sollen. Kann der Transscendentalphilosoph den Widerspruch nicht hinwegräumen, so ist eine Einstimmung der Vernunft nicht zu erreichen. Die sogenannte „doppelte Buchführung", ein übrigens unpassendes und als Phrase häufig zu Unrecht auch gegen Kant verwendetes Gleichnis, dekretiert, was man eben „braucht", und hat es leicht, hier eine Kausalität aus Natur und dort eine Kausalität aus Freiheit zu befehlen. Wenn dem Philosophen der Widerspruch nichts ausmacht, so weifs man freilich nicht mehr, was seine eigentliche Bestimmung bedeutet. Von Kant bleibt dann allerdings nicht viel mehr, als dafs er sich mit vielem Scharfsinn eine ganze Wissenschaft eingebildet habe, und dafs er sonst ein guter, gläubiger Mensch war. Erkennen und nach vernünftigen, sittlichen Bestimmungsgründen handeln — das kann man auch, ohne Philosophie zu treiben oder anzuhören. Man würde also den Widerspruch nicht zu lösen nötig haben, wenn nicht die immer wieder auftauchenden metaphysischen Versuche samt den skeptischen Einwürfen, die ihnen auf dem Fufse folgen, gebieterisch verlangten, dafs man feststellt, was hier ohne Widerspruch noch gedacht werden kann, was nicht. Auf diese logische Möglichkeit kommt alles an. Niemand kann im wissenschaftlichen Ernste, „mit dogmatischem Trotze" eine andere logische Möglichkeit dieser entgegensetzen, wo die Gegner von ihrem Objekte gleich wenig wissen. Hier wird die Vernunft dialektisch. Deshalb hat man auch im polemischen Gebrauche dem dogmatischen Gegner nur logische Möglichkeiten entgegenzustellen, um ihm zu zeigen, dafs er keine wissenschaftliche Position hat. Er hätte sie, wenn irgend jemand behaupten könnte, dafs wir a priori von Dingen an sich etwas wissen. Ein moderner Schriftsteller, der gerade die ethische Seite der Kantischen Philosophie zu

vertreten behauptet, versucht, Kant zu einer solchen Erkenntnis zu drängen. Er bemerkt dabei gar nicht, dafs er den Ast absägt, auf dem er gern sitzen möchte. Die alten Schulen wollen vom an sich Seienden etwas wissen; sie decken dies Wissen durch die feierliche Form systematischer Lehre. Dazu mufs man doch wenigstens wissen, was man bei dem „An sich" denkt und wiefern hier wenigstens richtige Gedanken vorhanden sind. Man kann diesem ewigen Ringen um eine Einsicht nicht mit oberflächlicher Abwehr entgegentreten; man hat anzuerkennen, was hier Wahrheit, was nur Täuschung gewesen ist. Kann es aber in all diesen unabweislichen Fragen eine bescheidenere und sicherere Lehre geben, als die Kantische: Der sterbliche Mensch ist durch die Natur der eigenen Vernunft gezwungen, Unerforschliches zu denken; kein dogmatischer konsequenter Empirist hat ein Mittel, ihn dieses Gedankens, in dem sich kein Widerspruch und keine Beeinträchtigung empirischer Forschung verbirgt, zu nehmen. Was uns alltäglich und vertraut ist, glauben wir zu begreifen, und doch führt schon das Nachdenken des gemeinen Mannes sehr bald auf Unbegreifliches, vor dem er sein Haupt beugt. Kein Forscher hat hier vor ihm einen Vorzug. Der empirischen Forschung ist innerhalb möglicher Erfahrung kein Ziel gesetzt, aber der Forscher soll nicht vergessen, dafs er sich bei allen seinen Objekten immer selber mitdenkt samt den Bedingungen, denen er selbst als Mensch unterworfen ist. Vielleicht entwickelt man einmal, wie das kosmische System aus der Materie entstanden, wie sich aus ihr nach mechanischen Gesetzen die organische Welt, das denkende Wesen gebildet hat, d. h. wie in die Materie Leben und Vernunft hineingekommen ist. Die Beschreibung der natürlichen „Entwickelung" von Verstand und Vernunft an den Objekten, die man an die Stelle der vernunftkritischen Untersuchung treten lassen möchte, ist dagegen freilich ein Kinderspiel. Niemand wird eine solche Entwickelung leugnen und in Abrede stellen, dafs sie zu beschreiben eine wichtige Aufgabe sei. Diese Entwickelung ist in gewissen Hinsichten zufällig, wie die jeweiligen empirischen Vorgänge des Bewufstseins selbst; dafs sie aber in allgemeinen und notwendigen Bedingungen wurzelt, dafür giebt jeder Satz der Mathematik eine hinreichende Garantie. Die Verschiedenheit der Individuen und was sonst an skep-

tischen Argumenten aufgeboten wird, beweist nichts gegen die Thatsache einer allgemeinen Menschenvernunft, von der Normen des Erkennens und Handelns abstammen, während uns ihr eigener Ursprung ewig verschlossen bleiben mufs. In der Feststellung ihrer Funktionen ist hier der Arbeit der eigenen Vernunft eine sichere Grenze gesetzt. Wollte uns jemand aber sagen, wie nun diese Vernunft an sich selbst möglich sei, so könnten wir ihn auch nicht einmal begreifen. Gesetzt, es könnte gelingen, die Umwandlung des Anorganischen in das Organische in jedem Moment der Entwickelung zu beobachten und diese Beobachtung fortzusetzen, bis ein vollkommen gereifter, wissenschaftlich arbeitender Mann vor unseren Augen entstanden wäre und den Abschlufs bildete, gesetzt ferner den vermessenen Gedanken, dafs wir selbst mit eigenen Mitteln diese ganze Entwickelung hervorrufen könnten — wir würden immer noch die Frage als eine unlösbare übrig behalten, welcher höhere Grund jene Entwickelung, vor allem aber unsere eigenen Künste möglich mache. Dieser Gedanke ist eine Vernunftnotwendigkeit, und er würde bleiben, wenn die ganze Entwickelung der Erscheinungswelt vor unserem Auge offen läge. Hier bleibt also eine ewige Frage, und es giebt für die Unmöglichkeit der Antwort kein besseres Gleichnis — so banal und verbraucht es ist — als den Zopf des Herrn von Münchhausen. Der Naturforscher kann uns denkbarerweise eine einwandsfreie Entstehungsgeschichte des Kosmos, der Entwickelungstheoretiker eine vollkommene Ausführung seiner Idee von der Entstehung des Menschengeschlechts geben, aber er ist bei seinen Gegenständen immer mit dem eigenen Erkenntnisvermögen beteiligt, nach dem er zu urteilen gezwungen ist. Seine Objekte liegen im Bereiche möglicher Erfahrung, sie werden durch Wahrnehmungen bestimmt und was mit ihnen in einen Zusammenhang treten kann. Diese Einsicht bannt jede Mystik und fördert sie also nicht im mindesten. Sie verlangt keine Zeichen und Wunder, das Natürliche selbst, die eigene Vernunft, der sie sich dankbar bewufst wird, ist ihr des Wunders genug, und sie bescheidet sich mit dem, was für sie erreichbar ist. Das ist im Grunde die Bedeutung der Kantischen Lehre von der uns durch unsere Natur aufgezwungenen Welt der Erscheinungen, in der man den Illusionismus mit einer ge-

dankenlosen Ängstlichkeit und Besorgtheit wittert — als ob wir auch dafür die Verantwortung trügen, wie sich die Welt an sich, d. h. ohne unsere Sinne mit ihren Gesetzen und ohne unsere Verstandesbegriffe, die für unsere Anschauungen Bestimmungen treffen, ausnimmt. Wir können eine Einsicht in das Unerforschliche nicht ertrotzen.

Dafs in der Reihe der Erscheinungen eine unverbrüchliche Kausalität, d. h. Naturnotwendigkeit herrschen mufs, ist von Kant mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung bündig bewiesen. Jedermann kann selbst einsehen, dafs eine empirische Wissenschaft, die diese Grundlagen aufgiebt, Selbstmord begeht. Das gewöhnliche Leben kann ohnedies von einer solchen Skepsis der Gelehrtenstube nicht betroffen werden. Wie sollte aber damit ein logischer Widerspruch verknüpft sein, dafs man aufserhalb der Reihe eine unerforschliche Kausalität sich denkt, die eben deshalb auch unbegreiflich und für sich unbestimmbar ist? Ist es uns in der Erkenntnis nur darum zu thun, eine unverbrüchliche Einheit im Gebiete unserer Wahrnehmungen festzustellen, und verlangen alle Fragen des Physikers nur Antworten, die in einer Erfahrung miteinander bestehen können, so ficht das kein sittliches Urteil an. Geschehene Dinge sind nicht zu ändern, sie sind auch nur auf eine einzige Weise richtig zu verstehen, d. h. aber, sie waren „hypothetisch“ notwendig. Kein Mensch aber kann sich des Urteils weigern, diese Handlung für recht, jene für unrecht zu erklären. Diese Frage berührt die theoretische Spekulation nicht; es ist nur zu entscheiden, ob sie vermag, jenes Urteil mit Gründen der Vernunft Lügen zu strafen. Wäre freilich die Kausalität selbst nicht sicher, so bildeten wir uns Erkenntnis nur ein; wie wir aber einen solchen zweifelhaften Begriff auch nur analogisch auf Unerforschliches übertragen sollten, könnte uns kein Mensch mehr plausibel machen. Sind wir schon betrogen, wo wir der Erkenntnis des Gegenstandes sicher sind, was hat man von jenem Begriffe zu halten, wo es sich um das Unerforschliche selbst handelt!

Kants Lehre schafft Klarheit in der Frage: Ist es ein richtiger disjunktiver Satz, dafs eine jede Wirkung „in der Welt entweder aus Natur oder aus Freiheit entspringen müsse?“ Kann nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich statt

finden? Hier wird keine Lücke des Verständnisses verkleistert und keine mystische Einbildung befördert. Die Lücke bleibt, aber der so oft behauptete Widerspruch wird mit aller Schärfe menschlicher Vernunft aufgehoben. Wer die absolute, nicht blofs die empirische Realität der Erscheinungen und damit Raum und Zeit für an sich seiende Dinge erklärt, der kann jene Frage nur bejahen und hört damit auf, seine eigene Vernunft zu verstehen. Für ihn ist „Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die samt ihrer Wirkung unter dem Naturgesetz notwendig sind". Wie will er sich das Recht zusprechen, dennoch ein sittliches Urteil zu fällen?

Man vergegenwärtige sich nur angesichts der Frage nach der Begreiflichkeit, was wir denn eigentlich von allen diesen Urteilen, die wir alltäglich fällen, in Wirklichkeit zu begreifen ein Recht haben? Wir finden den Kausalbegriff samt seinem unerbittlichen Zwang als eine Thatsache in unseren Erfahrungsurteilen vor, die wir nicht für das Subjekt allein, sondern für ein jedes menschliche Wesen als bindend erachten. Man sehe vom Inhalt einmal ab, es steht ja nur die Form in Frage. Ohne Kausalität ist keine Erkenntnis der Natur möglich, und eben desbalb ist auch ohne sie Natur als Gesetz der Veränderungen selbst undenkbar; das können wir begreifen, die Kausalität an sich selbst, die Möglichkeit der Veränderung begreifen wir hier im Grunde nicht, wobl aber sie und unseren Verstand, sofern er die Fähigkeit hat, gegebene Wahrnehmungen so zu verknüpfen, dafs die Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt bestehen kann. Wir können ferner begreifen, dafs ohne einen transscendentalen Grund die Erfahrung selbst undenkbar wäre, dafs eben ein transscendentaler Grund die Erscheinungen „als blofse Vorstellungen" dennoch bestimmt erkennen lasse, aber diesen transscendentalen Grund begreifen wir damit nicbt, und noch mehr, es gelingt uns nicht einmal, ihn selbst zu bestimmen, d. h. im besonderen Falle von einem jeden anderen derselben Art zu unterscheiden. Ein angefügtes „an sich" nützt dabei gar nichts, die Sonne an sich ist genau derselbe leere Gedanke wie der Mond an sich; wir denken an Sonne und Mond, wie sie uns gegeben, und eben nicht, wie sie an sich sind.

Ebensowenig, wie in diesen Fällen, haben wir ein Recht darauf, die Begreiflichkeit einer intelligiblen Kausalität zu verlangen, obwohl wir ohne sie — wenn alles nur als Naturnotwendigkeit und nicht anders zu denken wäre — gar keine vernünftige Möglichkeit hätten, ein sittliches Urteil auszusprechen. Das Unbegreifliche schliefst die Erkenntnis aus, aber wir haben kein Recht, es mit dem absolut Unmöglichen zu verwechseln.

So abstrakt jene Kantischen Untersuchungen sind, so münden sie doch in die alltäglichen Geleise des gesunden Menschenverstandes, der sich weder seinen notwendigen Kausalbegriff, noch den Unterschied von Gut und Böse nehmen läfst. Man thut dem Philosophen sehr unrecht, wenn man in ihm einen Verächter des gesunden Verstandes erblickt. Mit Fug wehrt er sich gegen die jede Begründung ausschlagende Berufung auf den gesunden Verstand, und er ist von dem peinigenden Spiel betroffen, das sich gegen den scharfsinnigen Hume richtet. Die Welt ist rund und mufs sich drehn. Die Ironie der Geschichte läfst es gern geschehen, dafs man heute bei dem Kritiker Kant eine gewisse Naïvetät feststellt; will man ganz „philosophisch“ sein, so deckt man völlig unkritische, gedankenlose Zweifel mit dem „philosophischen“ Verstande, der dem common sense weit aus dem Wege biegt. Vielleicht liest man einmal genauer, wie sich Kant über den gesunden Verstand äufsert. Die „Wünschelrute“ des philosophischen Verstandes hat auch vor ihrer Schwester nichts voraus; ob etwas philosophisch oder unphilosophisch ist, haben die Gründe darzuthun, mit denen man seine Behauptungen belegt. Philosophisch war die Humische Skepsis, wie die des Cartesius; jener konnte nicht begreiflich werden, wie apriorische Begriffe sich auf Dinge an sich beziehen sollten, diese empfand den Mangel eines hinreichenden Beweises für das Dasein der Aufsenwelt. Beide Arten der Skepsis sind durch Kant philosophisch, d. h. durch zwingende Gründe widerlegt; die Thatsache der Erkenntnis giebt das Problem, und es ist naiv und nicht philosophisch, wenn man sich einbildet, ohne Anerkennung gewisser Thatsachen, in denen kein Sterblicher vor dem anderen etwas voraus hat, über sie etwas ausmachen zu können. Es ist nicht mehr nötig, eine Welt zu erschaffen, sie ist wahr und wahrhaftig schon da. Weder in

der theoretischen noch in der praktischen Einsicht gerät der Königsberger Philosoph mit dem gesunden Verstande in Konflikt, und es ist immerhin ein bemerkenswertes Zeichen, dafs sich in dem von Goethe hinterlassenen Exemplar der Vernunftkritik die Worte angezeichnet finden: „Aber verlangt ihr denn, das ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und euch nur von den Philosophen entdeckt werden sollte? . . . die höchste Philosophie (kann) es in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur nicht weiter bringen, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen“[1]). Der gesunde und der philosophische Verstand können nicht in einen Widerstreit miteinander geraten; es ist ein völliges Mifsverständnis des Philosophen, wenn er sie gegeneinander ausspielt. Die blofse, unbegründete Berufung auf den einen von beiden ist völlig gleichwertig. Nicht zu leugnen ist freilich, dafs es zum philosophischen Gebrauch zu gehören scheint, den Vorgänger, obwohl man noch mit dem Verständnis seiner Gedanken ringt, zu belehren — und wenn er den Namen Immanuel Kant trüge. Nur wenn man gewillt ist, die geistige Arbeit zu wiederholen, die in diesem Namen verkörpert ist, thut man ihm die gebührende Ehre an. Dann erst hat man ein Recht die Feile anzulegen. Macht man aber einmal mit dem Studium Kants Ernst, so wird sich zeigen, dafs der gröfste Teil der im 19. Jahrhundert in beständigem Halbdunkel auf die Interpretation und Verbesserung Kants verwandten Arbeit eine unfruchtbare gewesen ist[2]).

Die Kausalität aus Freiheit ist unbegreiflich; keine dogmatische Behauptung wäre aber imstande, die logische Möglichkeit dieser Idee anzutasten. Der Zusammenhang der

---

[1]) Hat man nötig, bei diesen Worten an Schiller erst zu erinnern:

Und was kein Verstand der Verständigen sieht
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt.

[2]) Man wird Kant verstehen, wenn man seine Entrüstung über die Garve-Federsche Kritik begreift. Man beurteilt ihn noch heute meistens nach ihrem Schema. Mit Recht sagt Kant über jene „kritische“ Leistung: Es ist geradeso, als ob jemand über Euklids Geometrie urteilte: „das Buch ist eine systematische Anweisung zum Zeichnen; der Verfasser bedient sich einer besonderen Sprache, um dunkle, unverständliche Vorschriften zu geben, die am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was jeder durch ein gutes natürliches Augenmafs zustande bringen kann. . .“

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY

Erscheinungen im Kontext der Natur kann nur nach empirischen Gesetzen beurteilt werden. Wer feststellen will, was da war, was ist und was sein wird, der mufs nach Gesetzen der Natur verfahren. Daraus kann aber niemand mit logischer Notwendigkeit folgern: Freiheit ist unmöglich. Man wird immer ein Recht haben, die Handlung nach blofsen Begriffen, d. h. nach Gesetzen der Freiheit zu beurteilen, auch wenn dieselbe Handlung nur nach Gesetzen der Natur erkennbar ist. Der Mensch hat zunächst ein logisches Recht darauf, sich nicht blofs als Naturwesen, das von sinnlichen Antrieben, sondern auch als ein Geschöpf zu betrachten, das von intelligiblen Bestimmungsgründen geleitet wird. Aber über dies logische Recht erhält er in der Erfahrung selbst eine Stütze. Vieles ist seiner Einsicht verschlossen; aber das läfst sich verstehen: Ohne Kausalität aus Natur ist keine Natur, ohne Kausalität aus Freiheit ist keine Sittlichkeit denkbar.

Handelt die dritte Antinomie von der Möglichkeit einer intelligiblen Kausalität, so fragt die vierte Antinomie nach dem unbedingt-notwendigen Dasein einer intelligiblen Ursache. Beide Fragen stehen in einem nahen Zusammenhange; die beiden Ideen sind eben deshalb als „dynamisch-transscendentale“ bezeichnet und gemeinsam behandelt. Man hat nicht selten Schopenhauer nachgesprochen, dafs sie identisch seien. Solange man aber in der Philosophie und im gemeinen Gebrauch das Kausalgesetz als ein Naturgesetz, durch das man z. B. eine Erhöhung der Zimmertemperatur durch den Ofen feststellt, noch von dem Zustande des Subjekts unterscheiden kann, in dem es das Dasein des Ofens denkt und in der Zeit bestimmt, solange man die Kategorie der Kausalität von dem Begriffe der Wirklichkeit, das hypothetische Urteil von dem assertorischen zu scheiden vermag, wird man Kants Unterscheidung der beiden Antinomien als berechtigt ansehen müssen. Genug, Kant zeigt auch für diese vierte Antinomie die Lösbarkeit: Aus der Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was zur Sinnenwelt gehört, folgt nicht mit Vernunftnotwendigkeit, dafs das „unbedingt-notwendige Dasein einer intelligiblen Bedingung aller zufälligen Existenz“ widersprechend sei.

28. Die Lösung der Antinomien, zu der die Unterscheidung des Dinges an sich und der Erscheinung geführt hat, bedeutet

die erste positive Leistung auf dem Felde der Metaphysik. Sehr bescheidenen Gehalts, liegt hier doch eine Thatsache der sich selbst beurteilenden Vernunft vor, die ihr den Frieden zu geben vermag. Leibniz hatte bemerkt, „dafs die allgemeinen Beobachtungen bei den sinnlichen Dingen auch bei den unsinnlichen Dingen verhältnismäfsig gelten; man könnte von ihnen sagen, was der Harlekin dem ‚Kaiser im Monde' sagt, dafs alles gerade so wie hei uns ist". Wenn man nur dabei auch etwas zu denken vermöchte! Kant räumt mit den Versuchen seiner Vorgänger auf, ins Jenseits zu schauen; aber er läfst sich durch niemand verbieten, ein Jenseitiges zu denken. Er erhebt gar nicht den Anspruch auf hestimmte Vorstellungen, der ewig unerfüllbar und selhst widersinnig ist; er will nur, dafs man den Ideen die praktische Kraft nicht nehme, durch die sie in der Erfahrung wirken sollen. Der Gedanke des Jenseitigen, den im Grunde auch der Skeptiker nicht bannen kann, ist ein richtiger, vorausgesetzt, dafs wir uns klar gemacht haben, dafs das Ding in zweierlei Bedeutung notwendig genommen werden mufs. Hier wird sich entscheiden lassen, was es mit der „Parteigängerschaft" Kants auf sich hat. Ein anderer Vorwurf, den man diesem nach Wahrheit ringenden Manne macht, kann nicht ohne ein Gefühl der tiefsten Empörung gelesen werden. Ihm sei es vor den Konsequenzen seines Empirismus hange geworden, und diesem Umstande hätte man zu verdanken, was von dogmatischer Metaphysik stehen hlieb. Es ist von dogmatischer Metaphysik nichts stehen gehlieben. So sicher die rationalistische Schule immer den Empirismus an Tiefe und Gründlichkeit der Gedanken ühertroffen hat, so sicher Leihniz dem empiristischen Gegner Locke überlegen war, so sicher ist es, dafs der Mann, der die Idee einer Kritik der reinen Vernunft konzipierte, niemals die Konsequenzen eines dogmatischen Empirismus hätte gutheifsen können, die jeder Vernunft Hohn sprechen. Die Kritik setzt Vernunft voraus; im „Zeitalter der Kritik", schreibt Kant, „erregen Religion und Gesetzgebung Verdacht, wenn sie sich — erstere durch ihre „Heiligkeit", letztere durch ihre „Majestät" — diesem obersten Gerichtshof entziehen wollen". Wer Vernunft anerkennt, fügt sich auch in ihre Konsequenzen, ihm braucht vor ihnen um so weniger hange zu werden, als er an den Per-

sonen, d. h. auch an Anhängern der skeptischen Philosophie bemerken kann, dafs sie selbst in praxi die Konsequenzen ihrer eigenen, die Vernunft ganz oder teilweise verleugnenden Lehre nicht ziehen.

Worin kann man nun eine Parteigängerschaft des Philosophen erblicken? Dogmatische Begriffsspielerei hält er von sich ebenso fern, wo sie sich abmüht, über Dinge aufserhalb des menschlichen Horizonts zu urteilen, als da, wo sie auch den einfachsten, alltäglichen Gebrauch der Vernunft in seinem Werte herabsetzt. Was hätte er lehren sollen? Dafs es keine Vernunft giebt, hatte noch niemand vor ihm zu behaupten gewagt. Verlangt man das von ihm? So hätte er allerdings aufser den damaligen Parteien gestanden. Wenn man einmal verbieten wird, über die eigene Vernunft sich Rechenschaft zu geben, wird man die Gedankenarbeit des kritischen Philosophen zum alten Eisen des Dogmatismus werfen müssen. Die Kultur der Vernunft, die der Philosoph mit demselben Recht wie sein mathematischer Nachbar pflegt, wird man aber so lange nicht entbehren wollen, als man noch nicht zu automatischer Arbeit übergegangen ist. Dann freilich wird man auch in den vorbildlichen, mechanischen Automaten die Vernunft nicht mehr erkennen, die sie hervorgebracht hat; man kann sich dann von aller Parteinahme fernhalten. Bleiben noch Fragen übrig, so kann man, wo es gar kein sicheres Wissen mehr giebt, das Lotto entscheiden lassen.

Bis dahin wird man verpflichtet sein, in Kant den ersten Philosophen zu sehen, der die alten Gegensätze in der wahren Einsicht auflöst. Die historische Entwickelung sichert ihnen keinen Rechtstitel; sie sind Thatsachen, Tastversuche, an deren Stelle die Kantische Lösung tritt. Trotz allen Streites, trotz aller Verschiedenheit der philosophischen Köpfe und Systeme wird man für die Fragen der Kantischen Kritik behaupten müssen: Hier giebt es nur eine Lösung oder keine. Bezweifelt man aber die Möglichkeit dieser Lösung, so ist der Streit ein völlig nutzloser. Er wäre so sinnlos, wie eine Naturwissenschaft, die am Kausalsatze, am Satze von der Beharrung der Substanz und dem Satze von der Wechselwirkung irre würde. Sie alle drei sind notwendige Voraussetzungen — Denknotwendigkeiten — der Physik. Eine Physik ohne sie ist undenkbar. Der Möglichkeit der Erfahrung stünde die Möglichkeit gegen-

über, die Kant überall abweist, daſs nämlich — allgemein gesprochen — alle unsere Wahrnehmungen ohne eine objektiv gültige Verknüpfung wie im Traume sich aneinanderreihten. Das ist eine logische Möglichkeit, die wir wie jede andere „ertragen“ können; der Gedanke ist eben eine der unendlich vielen Begriffsverbindungen, zu denen wir schon deshalb fähig sein müssen, weil uns die Wahrheiten nicht angeboren oder durch ein natürliches Licht der Vernunft offenbart werden. Wir haben erst zu bestimmen, was wahr und unwahr ist, tragen aber die problematischen Urteile, nachdem sie abgewiesen sind, nicht mehr als einen unechten Zierat mit uns herum. Sophistik erschöpft sich in der „geistreichen“ Schaustellung solcher logischen Möglichkeiten; sie lebt von ihnen.

Es ist die legitime Macht der Idee, die Kant zwingt, die Vernunft nach einem ihr angemessenen Zwecke zu untersuchen. Die Erfahrung ist wirklich, so sagt bereits Leibniz, also muſs sie auch möglich sein. Sie ist wirklich in der theoretischen Erkenntnis, die durch Begriffe bestimmen, und sie ist wirklich in dem praktischen Vernunftgebrauch, der gewissen Begriffen Realität verschaffen will. Es geht nun nicht anders: Erfahrung und ihre Einheit ruht auf Prinzipien. Sie sind nur in der Vernunft zu finden, man kann sie nicht wahrnehmen, und nur in seinen Gedanken vorfinden. Man muſs sie also feststellen können. Aber man kann diese nur mit Rücksicht auf jene einsehen; man kann ihre Realität nur im Hinblick auf mögliche Erfahrung darthun. Es giebt reine Erkenntnis, der sich niemand entzieht, auch wenn er es tausendmal sagte und drucken lieſse. Die logische Möglichkeit, die diesen Gedanken noch zuläſst, wird weit übertroffen durch die grammatische oder durch die Möglichkeit, etwas korrekt auszusprechen, und dieser ist wiederum in unserer Zeit die Möglichkeit überlegen, den leeren, in eine nette Form gegossenen Gedanken, das „wortreiche Geschwätz“, drucken zu lassen. Für die Wahrheit der Gedanken können diese Möglichkeiten nicht einstehen. Was aber noch so gut stilisiert, noch so gewandt dargestellt erscheint, hat darum noch kein Recht auf den Namen einer wissenschaftlichen Philosophie. Wo man Kant entgegentritt, muſs man erst wissen, was man bekämpft. Gewiſs war dieser Philosoph nicht unfehlbar, er hatte, wie jeder Mensch, „das Recht, zu irren“. Aber mit seinen Schlag-

worten und Mifsverständnissen kann man niemanden, am wenigsten aber den vorsichtigen Kant widerlegen. Jenes Recht gilt für beide Parteien; man macht aber einen vermeidbaren Gebrauch davon, wenn man im Gefühl der eigenen Unsicherheit beurteilt, was man noch nicht verstanden hat. Das Schillernde und Schwebende, das man bei Kant sieht, ist kein objektives, sondern ein subjektives Phänomen. Es schwindet sofort, wenn man die Vernunftkritik verstanden hat. Man bringe Gründe an Stelle der Redensarten.

Haben sich die früheren erkenntnistheoretischen Versuche in den Bemühungen erschöpft, von den Dingen aufser der Sphäre des Subjekts Aufschlufs zu erzwingen, so konnte das nicht gelingen. Jene Dinge können nicht in unsere Vorstellungen hinüberwandern und hier einen Zwang hervorrufen, der widersinnigerweise a priori sich geltend macht, während uns in anderer Beziehung die Freiheit bleibt, an den Zufall zu denken. Apriorische und aposteriorische Sätze bleiben beide gleich unverständlich, wenn man annimmt, dafs sich die Erkenntnis nach den Dingen richtet, nun wohl, man drehe den Spiefs einmal herum. Die Gegenstände richten sich notwendig nach dem Subjekt. Wir treffen sie nur in der Erfahrung, die Erfahrung aber hängt in gewissen Beziehungen vom Subjekt, in anderen vom Gegenstande selbst ab. Wir haben ihn nur durch Erfahrung; die Erfahrung haben wir nur durch apriorische Sätze. Also ist die apriorische Bedingung der Erfahrung zugleich die einzig erkennbare Bedingung des Gegenstandes. Vielleicht sieht man hiernach ein, warum Kant immer wieder betont, dafs die ganze Kritik nur auf die eine Frage hinausläuft: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Denn über die analytischen war man schon im klaren; das Denken mufs mit sich selbst übereinstimmen — diese logische Bedingung hatte schon eine Einsicht gefunden, als man die formalen Gesetze des Denkens absonderte.

Man kann eine gewisse Beschämung darüber empfinden, dafs die Menschheit so lange in fruchtlosen Kämpfen gerungen hat, bis dieser eine Mann in Sachen der Metaphysik den richterlichen Spruch findet. Diese Beschämung wird nur übertroffen durch die Verwunderung darüber, dafs man die endlich erreichte Wahrheit zu bemäkeln und verständnislos zu kriti-

sieren nicht müde wird. Man kann sich so gar nicht in den Gedanken schicken, daſs die Metaphysik selbst in den Hafen sicherer Einsicht einlaufen sollte. Es gemahnt an die Fabel vom Wolfe. Nun er da ist, glaubt man nicht mehr daran, da man so oft betrogen worden ist. „Ich habe zu viele Geister gesehen, als daſs ich an Geister glauben könnte", ist einmal gesagt worden. Mit einem Schlage eröffnet sich mit dem Verständnis der Kritik auch das aller der erhabenen Denker, die nach dem Übersinnlichen forschten, das Verständnis der eigenen Vernunft, die sich so gern durch „Einsichten" in jenseitigen Gebieten betrügen läſst. Die Kritik giebt den Schlüssel für alle jene unfruchtbaren Versuche. Es ist ja zu wenig: Man hat ein Recht auf den Gedanken an ein Jenseitiges, nicht um damit in spekulativen Untersuchungen zu spielen, um den Faden in der eigentlichen — der empirischen — Erkenntnis abzureiſsen, sondern um den praktischen Anforderungen die Triebfedern zu geben. Man kann niemanden zur Annahme metaphysischer „Anschauungen" zwingen, der systematische, wissenschaftliche Mantel ist nur ein erborgter Staat. Ein Streit verbietet sich also hierüber, wie eine wissenschaftliche Belehrung — man kann über Jenseitiges keine Meinungen überzeugend lehren, aber das kann man sicher wissen, was man selbst zu denken sich gedrungen fühlt.

Einfach wie das sprichwörtliche Kolumbische Experiment tritt der Kantische Gedanke vor uns hin: Die allgemeine, reine Menschenvernunft reicht nur aus, Gegenstände zu bestimmen, die dem Menschen nach seiner Natur gegeben werden können. Man kann das Besondere im Allgemeinen erkennen, wofern dieses Allgemeine sich eben im Besonderen realisieren lassen kann. Die Menschheit soll sich nicht verleiten lassen, in ihren eigenen Abstraktionen mehr zu sehen, als die notwendigen Bedingungen, die sich im empirischen Erkenntnisse vorfinden. Kein Wunder, in jedem Urteil ist der menschliche Verstand enthalten, angewandt auf die Data, die von der Wahrnehmung gegeben werden. Der Verstand giebt die Regel, die Erfahrung den Fall, der unter ihr steht. Wofern es nur einen einzigen Erfahrungssatz, nur ein einziges empirisches Gesetz giebt, so muſs a fortiori auch die Vernunft unverbrüchliche Gesetze enthalten und zwar nicht bloſs analytisch logische, sondern syn-

thetische, die uns in den Stand setzen, von einem Gegenstande etwas bestimmt auszusagen, was wir vor der Erfahrung nicht wissen konnten und was wir sofern nicht als notwendig einsehen. Notwendig und allgemein gilt nach unserer Einsicht nur, was wir selbst in die Gegenstände legen.

Die dogmatische Metaphysik ist einer natürlichen Täuschung unterlegen, so natürlich wie der grofsartige Trng, vor dem die Menschheit in der Betrachtung der Gestirne nicht zu schützen war. Die Physik hingegen hat sich von der Täuschung fern gehalten, soweit sie nur zu bestimmen suchte, was ihr gegeben ist. Weil sie wirklich ist, ist auch Metaphysik möglich, die vom Gegenstande abzuscheiden hat, was ihm als einem besonderen zukommt, und Metaphysik ist sofern nichts anderes als Transscendentalphilosophie, deren Grundrifs die Kritik der reinen Vernunft aufzeichnet.

Natur als ein Inbegriff von Erscheinungen wird zur Natur, einem Inbegriff von zusammenhängenden Erkenntnissen, weil die Formen unserer Anschauungen notwendig mit jedem Subjekt verbunden, und alles, was wir in ihnen anschauen, den Kategorien des Verstandes gemäfs ist. Gegenstände, die nicht im Raume und in der Zeit gegeben werden, also nicht in die Sphäre des Subjekts eintreten, können noch gedacht werden, wie sie immer gedacht worden sind, aber man kann sie nicht bestimmt denken, man kann sie nicht erkennen. Es giebt reine Erkenntnis, aber sie hat mit den Einbildungen der Metaphysik nichts gemein. Wer sollte hier protestieren? Wer die einfachsten geometrischen und arithmetischen Sätze, diese intuitiven Erkenntnisse gelten läfst, giebt sich nach der einen Seite gefangen. Wer aber in seinen Vorstellungen den Raum und die Zeit hinwegblenden kann, der sage uns, was er sich noch bei den Verstandesbegriffen denkt, die keine Gröfsen-, Eigenschafts- und Daseinsbestimmungen mehr vollziehen können. Er kann das Unerforschliche noch denken, und gesteht damit zu, dafs er mit seinem Wissen da am Ende ist, wo die dogmatische Metaphysik anfängt.

Die Zweifel an der Mathematik berühre hier noch ein Wort. Sie lassen sich logisch widerspruchsfrei denken, aber darauf kommt nichts an. Gerade aus dem Spielraum, den das Denken gegenüber den Sinnen noch hat, folgt die Natur unseres nur denkenden, nicht anschauenden Verstandes. Die Synthesen

einer nichteuklidischen Geometrie können wir nicht in der Einbildungskraft vollziehen und nicht konstruieren. Ihre Begriffe sind leer und lassen sich nicht wirklich machen. Es handelt sich bei dieser buntschillernden, aber tauben Blüte unseres Jahrhunderts, wenn man von den analytischen Untersuchungen absieht, um eine Verkennung der problematischen Urteile, die in der Bestimmung der Wahrheit überwunden werden. Die Möglichkeit der Gedanken ist keine Möglichkeit der Gegenstände. Den Zwang der Euklidischen Geometrie hat noch niemand bestritten, aber man hält für möglich, dafs man sich von ihm, wie von einem ererbten Vorurteile, täuschen lasse. In der blofsen Möglichkeit dieses „Problems“ liegt ein Zeugnis für moderne Philosophie, die sich durch rohe Empirie selbst zu vernichten droht. Mit demselben Recht kann man auch die Gesetze der Logik für eine Täuschung erklären, und man kann ohne Verwunderung auch in diesem Punkte heute belehrende „Gedanken“ lesen, die an der Möglichkeit der richtigen „Gedanken“ zweifeln. Es giebt keine Einsichten, die so unmittelbar gewifs wären, wie die geometrischen Axiome; man hat kein Recht, nähere Bestimmungsgründe der Wahrheit zu verlangen, als sie enthalten, und die logische Möglichkeit ist nicht imstande, hier ewige Wahrheit anzutasten.

29. Kant wünschte, dafs man die kosmologischen Ideen mit ihren Antinomien des besonderen Studiums wert erachte; in der That sind sie ebensowohl geeignet, den vernünftigen Menschen aus dem „dogmatischen Schlummer“ wie aus der „gedankenlosen Skepsis“ unserer Zeit aufzuwecken. Die psychologische und theologische Idee mit ihrem einseitigen Schein lassen im Grunde keinen dogmatischen Widersacher zu. Man kann nicht gut aus der Idee auf das Nichtsein der Objekte schliefsen. Die Feuerprobe der Kritik hat hier nur ein vermeintliches Wissen in Dunst aufzulösen; zu einer Parteinahme fordern die Ideen an sich nicht auf. Sie sind seit ewigen Zeiten in der Menschheit, aber die Spekulation mit ihren Beweisen hat noch niemanden an Einsichten reicher, auch wohl noch keinen Menschen gläubiger gemacht. Was an ihnen wertvoll ist, liegt vor den ungeübten Augen eines jeden Menschen von natürlichem Verstande. Die kosmologischen Ideen mit ihren Thesen und Antithesen erzeugen hingegen den Gegensatz, der in den Namen Platos und Epikurs einen präg-

nanten Ausdruck findet. Auf welche Seite stellt sich der „Parteigänger“ Immanuel Kant? Aus beiden Weltanschauungen scheidet er richtige Gedanken vom Irrtum ab. Wer sich dogmatisch der einen oder anderen Seite zugesellt, verfällt solchen Behauptungen, die er nicht voll vertreten kann. Ehrfurcht gehietet das Wort Platos, aber es eröffnet der Schwärmerei Thür und Thor, Achtung verlangt auch der Verstand Epikurs, der aller Naturforschung den richtigen Weg zeigt und vielleicht nur vor müfsigen Spekulationen hewahren möchte. Jene heiden Richtungen sind die heiden einzigen dogmatischen, die es aufser der Skepsis mit ihrem Grundsatze einer „scientifischen und kunstmäfsigen Unwissenheit“ giebt, die an die Grundlagen aller Erkenntnis die Axt legt. Zeigt die Geschichte keine reinen Repräsentanten dieser drei Möglichkeiten, so sind es ehen nur allgemeine Schemata, die man von zufälligem Beiwerk hefreit. In welches dieser Schubfächer kann man den Philosophen einordnen? Mit den grofsen Denkern aller Zeiten verhindet ihn ein Ringen nach Wahrheit, wie es uns nicht anschaulicher geschildert werden kann, als in den Bekenntnissen des Kartesius. Alle schlägt er aus dem Felde, weil er sich allgemein über sie erhebt. Er hat von Leibniz und Locke vieles, und für die Entscheidung mehr von der englischen als von der deutschen Philosophie gelernt, aber schon das System, die vollständige, planmäfsige Arheit, scheidet ihn von beiden; er hat sie in seinen Betrachtungen immer auf der Wage. Trotz des tiefen Gegensatzes dieser beiden Forscher kann man sagen, dafs sie sich weniger untereinander, als von Kant unterscheiden. Locke und Hume suchen nach den Grenzen des Erkennens; aber die geistreiche Skepsis des letzteren ist nicht mit der entscheidenden Kritik zu verwechseln. Sie zeugt von einem kritischen Verstande, aber die „scientifische Unwissenheit“ des Engländers schafft keine Entscheidung. Von der dogmatischen Metaphysik erkennt Kant eines an, was sich gar nicht ausschlagen liefs. Die analytische Untersuchung der Begriffe des Verstandes kann schwerlich bei den verschiedenen Schulen wesentliche Unterschiede zeigen; sie arheiten ja alle mit demselben Verstande. Es wäre ein Wunder, wenn man vor Kant seine eigenen Begriffe nicht wenigstens unvollkommen hätte erläutern können. Nur exakte Definitionen sind hier ausgeschlossen; man mufs schliefslich immer auf Beispiele ver-

weisen. Aber die Frage geht nach den Synthesen, die aus jenen Begriffen entspringen, in letzter Linie nach jenen synthetischen Urteilen a priori, die der dogmatische Metaphysiker begrifflich zu beweisen sucht. Hier wandelt Kant in den Fufsspuren Humes, der das Problem stellt. Und niemals ist ein philosophischer Nachfolger mit gröfserem Verständnis auf die Intentionen seines Vordermannes eingegangen. Kein gröfserer Genufs, als die Zwiesprache zu verfolgen, die Kant in der Kritik mit seinen Vorgängern führt; er nimmt für keinen Partei und meistert sie alle. Nicht rechthaberisch, sondern durch schlagende Gründe. Und das Geheimnis seines Erfolges liegt in dem Unterschiede der Urteile — dem Problem, das Locke vorbereitet und Hume gestellt hat. Kant vertritt nicht verschiedene Richtungen, sondern er zeigt in bündiger Weise, woher der Streit entsteht, der sie trennt[1]).

Hätte Kant gelehrt, dafs mit unserem Begriffe von Gegenständen an sich seiende Dinge gedacht und bestimmt sind, so wäre er dogmatischer Philosoph; dann erst hätte er sich für These oder Antithese entscheiden, den Widerspruch sich durch Scheingründe selbst hinwegdisputieren oder er hätte mit der Skepsis in schwankender Unentschiedenheit verharren können. Nichts von alledem findet sich bei diesem sonderbaren Parteigänger. Freilich von Einem läfst der Philosoph sich nicht abbringen. Kant vertraut, dafs Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, in summa Vernunft überhaupt notwendigen Gesetzen gehorchen. Alles, „was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, mufs zweckmäfsig und mit dem richtigen Gebrauch derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mifsverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben aus-

---

[1]) Man hat die vermeintlichen „Widersprüche“ bei Kant als notwendige Folgen seiner historischen Stellung entschuldigt. Man hat zu dem Ende ein Wort Carlyles citiert: „Halten Sie mich denn für einen so flachen Kopf, dafs ich mir niemals widersprechen dürfte?“ Zum Verständnis dieser Paradoxons gehört doch wohl ein granum salis. Wenn Kant Konsequenz als erste Bedingung des Philosophen verlangt, so meint er schwerlich, dafs „flache Köpfe“ so ohne weiteres sie erfüllen werden. Die Widersprüche, in die unter Umständen das Denken notwendig gerät, hat Kant aufgedeckt; darum schrieb er die Kritik. Jene Widersprüche kann man erkennen, und merkwürdig, auf Grund einer Lehre — die voller Widersprüche sein soll. Aus jenem Ausspruch darf man auch nicht auf die Geistestiefe moderner Philosophen schliefsen.

findig machen können". Will man nach Gesetzen in der Natur suchen, so müssen unverrückbare Gesetze im erkennenden Subjekt dabei obwalten. Das ist nicht anders denkbar. Soll nun in dieser Überzeugung Dogmatismus liegen? Nun, dann lege man die Feder aus der Hand, zu kritisieren giebt's dann nichts mehr, das wissenschaftliche Mühen wäre nicht mehr als eine Strafe der Unterwelt, an der am Ende böse Dämonen aus der vierten Dimension wie an einem ergötzlichen Schauspiele sich erfreuen.

Wer in der Kritik der reinen Vernunft scholastische Spitzfindigkeiten erblickt, der bedenkt nicht, dafs Kant in jenen drei Erkenntniskräften nicht leere Titel giebt und dafs er sich nicht mit unvermeidlicherweise immer mangelhaften Definitionen begnügt. Die Definition kann im Grunde nur in der Mathematik vollständig gegeben werden, das wufste Kant, der es zum ersten Male lehrt, recht gut. Aber eben deshalb giebt er in einem dicken Buche Aufschlufs über alle die Leistungen, die er in seinen Begriffen mitgedacht wissen will, und man darf keine Kantische Definition kritisieren, ohne das ganze Buch mit im Auge zu behalten. Kant lehrt in der Kritik apodiktische Wahrheit; aber er kann sie nicht in der strengen Form des mathematischen Beweisgangs vortragen. Man ruft uns immer laut zu: Philosophie ist keine Mathematik, aber selbst nimmt man sich das Recht, die Kritik so zu behandeln, als ob sie Mathematik wäre. Das hält aber den Kritiker selbst nicht ab, sich in Widersprüchen zu bewegen. Warum in aller Welt sucht man nur Widersprüche, um sie auszumerzen, wenn man sie für unvermeidlich und noch mehr für das Zeichen des Genies hält?

30. Den kosmologischen Ideen kommt, wie allen transscendentalen Ideen, eine vernünftige Aufgabe zu. Sie geben dem Verstande eine bestimmte Richtung, sie beschreiben die Art, in der unser Aufstieg vom Bedingten zu seinen Bedingungen vorzunehmen sei. Das ist weder durch den Verstand selbst, noch durch die Erfahrung, die Verknüpfung von Wahrnehmungen, zu begreifen und wird mit Recht der Vernunft zugeschrieben. Den Blick in Regionen zu richten, die räumlich und zeitlich von uns entfernt sind, fordert keine unmittelbare Wahrnehmung, und es giebt zu denken, dafs schon in den frühesten Zeiten der Kultur die Idee verleitete, alle Erfahrung

zu überfliegen und im Anfang der Welt ebenso wie in ihrem räumlichen Abschlufs dem Drängen der Vernunft Ruhe zu verschaffen. Indessen ist es uns Sterblichen nicht so leicht geworden, dafs wir mit der blofsen Idee in einem kühnen Ansatz ein Wissen erobern sollten, das im Gebiete des Erreichbaren, in der nächsten Umgebung, Mühe und Arbeit verlangt. Jene Ideen sagen uns nichts von Objekten; das an Raum und Zeit gebundene Menschenkind hat sich schrittweise seinem Gegenstande zu nähern, und wenn es a priori Räumliches und Zeitliches überfliegen kann, so bleibt es immer mit seinen Gedanken im Raum und in der Zeit, d. h. im Zusammenhange mit möglichen Wahrnehmungen. Der Astronom, der eine Konstellation früherer Jahrhunderte berechnet und der auf die Existenz eines dem Blick verborgenen Weltkörpers schliefst, bleibt immer im Gebiete möglicher Erfahrung, die ihm keine Schranken setzt. Er folgt der Idee, die eine Regel giebt, nach der die Erfahrungen ihrem Gegenstande angemessen angestellt und fortgesetzt werden sollen. In dieser Idee giebt die Vernunft selbst dem Empirismus seine Begründung. Was er rechtmäfsigerweise verlangt, ist eben eine Vorschrift der Vernunft, die man keinem Gegenstande ablauschen kann. Man soll sich in der Erweiterung des Verstandesgebrauchs nirgend „überheben“ und nie wähnen, am Ende zu sein, ein richtiger Gesichtspunkt aller Forschung, die „in dem Leitfaden der Geschichte oder in der Kette der Wirkungen und Ursachen“ keine Grenzen anerkennt, aber dennoch nicht einmal von empirischer Synthesis behaupten kann, dafs der Aufstieg ins Unendliche geht. Die als endlich oder unendlich angenommene absolute Weltgröfse aber ist ganz sinnlos, „denn aller Anfang ist in der Zeit, alle Grenze des Ausgedehnten ist nur in der Sinnenwelt. Mithin sind nur Erscheinungen in der Welt bedingterweise, die Welt aber ist selbst weder bedingt noch auf unbedingte Art begrenzt“.

Man sieht, wie hier der Parteigänger Kant dem Empirismus zeigt, wie die Praxis seiner Lehre in der Vernunft selbst begründet ist und wie er ihn nur von der dogmatisch-überheblichen bestimmten Aussage über eine unendliche, an sich seiende Welt freimacht. Auf der anderen Seite kommt auch die rationalistische Spekulation zu ihrem Recht, soweit sie nicht über ihre Ziele hinausschiefst. Die praktische

Forderung der Idee kann bestehen bleiben, obwohl jener berechtigte Anspruch des Empirismus aufrecht erhalten wird. Die Vernunft hat nicht nötig, sich mit sich selbst zu entzweien. Freiheit und Natur stören sich in unseren Gedanken nicht, wenn man sich nicht einbildet, dafs die Dinge auch an sich so sind, wie sie uns erscheinen und wie wir sie wahrnehmen. Wenn man das Objekt in zweierlei Bedeutung nimmt, so hebt sich der Widerspruch. Aber Kant geht auch hier in der Kritik um keinen Schritt weiter, als er das vertreten kann. Durch die transscendentale Idee wird nichts erkannt, aufser etwa, dafs man eben nichts wisse. Es wird von Kant in der Kritik der reinen Vernunft weder bewiesen noch behauptet, dafs die transscendentale Freiheit als eine bestimmte oder auch nur bestimmbare Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt wirklich, noch dafs sie als solche auch nur möglich sei. Man kann sie ohne Widerspruch denken, sie ist logisch möglich, und das heifst nicht, dafs sie auch real möglich sei. Sie kann in unseren Gedanken neben einer Kausalität aus Natur bestehen, ohne dafs unsere Naturforschung beeinträchtigt würde. Die praktische Realität der Freiheit zu erweisen, gehört aber nicht in das abgestochene Gebiet der Kritik der reinen Vernunft. Man halte diese Gebiete in der Untersuchung getrennt, damit man sich nicht von neuem verwirre. Auch die empirische Psychologie sehe auf ihre Domäne; sie kann sich nicht empirisch den Horizont bestimmen. Sie mufs schon wissen, was sie einnimmt und was sie also auszugeben hat.

Jenem Resultat hat sich jedermann gefangen zu geben, der Kants Lehre vom Raume und von der Zeit begriffen hat, und hierzu hat er nur nötig, sich selbst zu verstehen, d. h. die Frage nach dem zu beantworten, was er in diesen Begriffen denkt, ob sie einer Handlung des Verstandes oder einer uns aufgenötigten Form der Anschauung entsprechen. Diese Lehre sagt nicht mehr, als dafs die Zeit nicht ein geheimnisvolles Wesen sei, wie es dem Dichter aufzufassen erlaubt, dem Philosophen aber verboten ist. Sie sagt nicht mehr, als dafs der Raum, den jener fallende Baum einnahm, weder mit ihm zur Erde fällt, noch als ein materialer Rest des stehenden Baumes an sich übrig bleibt. Was dann in jenem Raum sich vorfindet, ist Substanz, Materie, aber sie ist eben immer im

Raume anzutreffen und eben deshalb kein bloſses Gedankending. Wir haben den gefallenen Baum in einem anderen Orte und sind a priori sicher, daſs er hier wieder denselben Raum einnimmt, weil der Raum mit dem Subjekt a priori verbunden und so wirklich ist, wie die Anschauung des Geschöpfs und wie dieses selbst. Daſs Raum und Zeit keine absolute Realität haben, ist eine alte Lehre; Kantisch ist nur, daſs beide aller empirischen Anschauung, der Sinnlichkeit, zu Grunde liegen. Die mathematischen Begriffe vom Dreieck und von der Zahl 10 sind reine Begriffe; aber der Verstand denkt in ihnen eine in unserer reinen Sinnlichkeit bestimmte Synthesis. Aus 1 folgt nicht nach dem Satze des Widerspruchs die 2. Wie wollte man diese Folgerung erhärten oder auch nur deutlich machen? Es ist höchst wunderbar, daſs man sich gegen Kant immer noch erwehrt und daſs man diese klaren Lehren verspottet, indem man an den Beifall der unkritischen Menge appelliert. Während man die sinnlichen Qualitäten, die uns schlieſslich allen Inhalt der Erkenntnis gehen, beruhigt ins Subjekt verlegt, soll die einzige Möglichkeit, die uns die Erkenntnis realer Objekte verständlich machen kann, zum Illusionismus hinführen. Wir sollen gleichsam von der Natur „geprellt“ werden![1]) Als ob es nicht gerade umgekehrt wäre. Wir wären um unsere menschliche Wirklichkeit, wie wir sie alle kennen, „geprellt“, wenn man uns Raum und Zeit wegzunehmen vermöchte.

Auch in der Lösung der vierten Antinomie überschreitet Kant die Befugnisse der unparteiisch richtenden Vernunft nicht. Es wird nicht das Dasein einer intelligiblen Ursache, die nicht in der Reihe der Erscheinungen ist, bewiesen; es wird nicht einmal ihre reale Möglichkeit behauptet — aber es wird, analog wie vorher, gezeigt, daſs, sowenig die Einräumung eines solchen Daseins den empirischen Gebrauch behindern könnte, ebensowenig ein logischer Widerspruch verbietet, dem zufälligen Dasein ein unbedingt notwendiges Dasein auſserhalb der Erscheinungen nach der Forderung der Vernunft in der Idee entgegenzustellen.

---

[1]) Es fehlt heute noch, daſs man sich mit einem Himmel-Donnerwetter darüber beschwert, daſs der Raum nichts für sich sein soll. Vielleicht äuſsert sich der Raum einmal selbst darüber; dem Spiritismus kann es nicht schwer fallen, das zu arrangieren.

Ist Kant weder dogmatischer Empirist noch dogmatischer Rationalist, so ist er dennoch kein Skeptiker. Er billigt dem Skeptizismus „gereifte Urteilskraft“ zu, und er würde wohl auch heute noch die Skepsis begreifen, sofern sie sich gegen eine Metaphysik richtet, die von einem Wissen von Dingen an sich orakelt. Schulwitz bleibt Schulwitz; ob man aus bloſsen Begriffen beweist oder mit Wahrscheinlichkeitsquotienten anrückt, es ist immer dasselbe. Aber trotz aller solchen Erscheinungen hat man kein Recht, die reine Vernunft in Anklagezustand zu versetzen. Das höchste Erkenntnisvermögen kann den Irrtum nicht bewirken; man nehme sich nur die Mühe, nach ihrer Bedeutung zu forschen, um die Vernunft, ihren wahren Gebrauch und damit sich selbst erkennen und verstehen zu lernen. Mit Schlagworten und mit Phrasen aber ist hier gar nichts auszurichten. Sie sind weder ein Zeugnis für dogmatische, noch skeptische, am wenigsten für kritische Philosophie. Das steht eben aufserhalb wissenschaftlicher Arbeit.

Kant hat die Bedeutung der Idee durch eine scharf charakterisierende Bezeichnung sehr treffend von den Begriffen der Mathematik und auch von den Verstandesbegriffen selbst geschieden. Die Ideen der Vernunft sind nicht von konstitutivem, sondern nur von regulativem Gebrauch. Das gute Beispiel der Mathematik hat die Metaphysik irregeleitet; der Erfolg hier, der Mifserfolg dort legen nahe, zu vergleichen. Worauf gründet sich das so verschiedenartige Schicksal? Nur der Mathematiker schafft sich durch gleichförmige Synthesis seine Objekte, er kann seine Begriffe a priori in der Anschauung bestimmen; er allein hat im Grunde Sätze von konstitutivem Gebrauch. Der Unterschied mathematischer und philosophischer Arbeit ist von Kant klar festgestellt. Der Mathematiker, sagt der Philosoph, betrachtet das Allgemeine im Besonderen; er hat mit seinem nach einem willkürlichen, selbstgeschaffenen Begriffe konstruierten besonderen Gebild die Möglichkeit, alle seine Bestimmungen zu erschöpfen und in diesem einen Gebild alles zu erkennen, was dem Begriffe synthetisch zuzusprechen und damit für alles gültig ist, was jemals ihm eingeordnet werden kann. Der Philosoph dagegen will das Besondere im Allgemeinen erkennen, er kann dieses Allgemeine nicht anschauen und nicht wie einen

mathematischen Begriff konstruieren, er kann aber die Realität des Allgemeinen im Besonderen wieder durch Beispiele nachweisen. Eben hierbei hat man immer das Beiwerk hinwegzublenden, das den abstrahierenden Philosophen nicht stören soll[1]). Beide, Mathematiker und Philosophen, haben sich erst durch Abstraktion ihren Untersuchungsgegenstand geschaffen, aber man sollte das dem Verfasser der Kritik nicht so vorwerfen, als ob er es nicht gewufst hätte. Er behauptet es selbst häufig genug, aber sein Problem geht etwas tiefer. Er fragt, wieso denn solche Abstraktionen möglich sind, die schon im Begriff und weiter im Urteil Notwendigkeit und Allgemeinheit mit sich führen. Und da ist es ein Unterschied, ob in dem Begriff die allgemeinen Merkmale eines Pferdes oder die Ausdehnung des Körpers gedacht wird.

Man hat jenen Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie sich klar zu machen, wird aber niemals vergessen wollen, dafs in beiden dieselbe Vernunft wirksam ist und nur ein verschiedener Vernunft*gebrauch* zu konstatieren bleibt. Der Philosoph wird immer ein Recht haben, sich nach klassischem Beispiel auf die nachbarliche Mathematik zu berufen. Mit demselben Recht, mit dem der Mathematiker mit reinen Begriffen sich beschäftigt, die er nur in der Anschauung wirklich machen kann, untersucht der Philosoph die Bedeutung der allgemeinsten Begriffe, die den Verstand selbst ausmachen. Und hier kann er gar nicht fehlen, solange er nicht den

[1]) Kant fafst die verschiedenen Aufgaben der beiden Vernunftwissenschaften in folgender Charakteristik zusammen: „Alles, was da ist (ein Ding im Raum oder in der Zeit) zu erwägen, ob und wiefern es ein Quantum ist oder nicht, dafs ein Dasein in demselben oder Mangel vorgestellt werden müsse, wiefern dieses Etwas (welches Raum oder Zeit erfüllt) ein erstes Substratum oder blofse Bestimmung sei, eine Beziehung seines Daseins auf etwas anderes als Ursache oder Wirkung habe und endlich isoliert oder in wechselseitiger Abhängigkeit mit anderen in Ansehung des Daseins stehe, die Möglichkeit dieses Daseins, die Wirklichkeit und Notwendigkeit oder die Gegenteile derselben zu erwägen: dieses alles gehört zum *Vernunfterkenntnis* aus Begriffen, welches *philosophisch* genannt wird. Aber im Raume eine Anschauung a priori zu bestimmen (Gestalt), die Zeit zu teilen (Dauer) oder blofs das Allgemeine der Synthesis von Einem und demselben in der Zeit und im Raume und die daraus entspringende Gröfse einer Anschauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das ist ein *Vernunftgeschäft* durch Konstruktion der Begriffe und heifst *mathematisch*."

Blick von der möglichen Erfahrung abwendet. Ein reiner Begriff des Verstandes, der sich nicht auf mögliche Erfahrung beziehen könnte, wäre widersprechend. Er soll rein sein, d. h. man soll ihn auf alles ohne empirische Unterschiede beziehen, und es gäbe doch nach dieser Annahme nichts, auf das er bezogen werden könnte. Gilt das von der Kategorie, so kann die Idee gar keine andere theoretische Bedeutung mehr finden, als dafs sie auf den Verstand und seinen vernünftigen Gebrauch selbst sich erstreckt, aber man darf sich nicht, wie die alte Metaphysik, einbilden, mit ihr Gegenstände zu bestimmen. Diese Anmafsung war verzeihlich, solange man sie mit mathematischen Begriffen verwechselte, in denen man die Form des Gedankens von der Anschauung nicht zu scheiden fähig war. Was sie unterscheidet, hat zuerst die Kritik der reinen Vernunft uns gelehrt, und sie verfährt nur konsequent und den Thatsachen entsprechend, wenn sie den Verstand auf mögliche Erfahrung einschränkt und nun die richtige Bestimmung für die Idee entdeckt: sie hat den Verstand im Erfahrungsgebrauche zu leiten; sie konstituiert keine Objekte, aber sie reguliert die Forschung, damit sie nicht ziel- und planlos aufraffe, was sich dem Einzelnen gerade bietet. Und verhält es sich nicht wirklich so? Bethätigen wir die Vernunft nicht in jener so einfach beschriebenen Weise alltäglich? Eilt nicht in aller wissenschaftlichen Arbeit die Idee dem Verstande voran, zeigt sie nicht in der physikalischen und jeder Art von Hypothese pfadfindend den Weg, auf dem viele Einzelerscheinungen in der Einheit eines höheren Begriffs, eines Prinzips vereinigt werden? Man kann der Idee adäquat in der Erfahrung nichts finden; aber man kann mit ihr heuristisch fortschreiten. Vergifst man, dafs nur Idee ist, was vielleicht später als fruchtbares Prinzip zu wichtigen Konsequenzen führen kann, so kann man auch im empirischen Gebrauche der Vernunft von ihr irregeleitet werden. Die haushälterische Vernunft kann in der Voreile des guten zu viel thun. Das beweist das Beispiel der Chemie, die ihren Aufschwung wesentlich der Spezialisierung verdankt, nachdem sich die einheitliche Zusammenfassung der Elemente als unbrauchbar erwiesen hat. Dafs damit die Idee selbst widerlegt wäre, kann man nicht behaupten; im Gegenteil steht auch in diesem be-

sonderen Falle des Gebrauchs dahin, was wir von den Bestrebungen zu erwarten haben, die jene Idee weiter wirksam zeigt.

31. Die transscendentalen Ideen werden dialektisch, wenn man ihren in der Vernunft wurzelnden Ursprung vergifst und sich mögliche Objekte nur einbildet, wo eben keine zu haben sind. Sobald man die kritische Grenzbestimmung wirklich eingesehen hat, sieht man zugleich ein, dafs und warum Kant nach der Kritik keines Schwankens, keines „Schillerns“ und „Schwebens“ mehr fähig war. Eben dagegen kämpft die Kritik an; der Zustand, den man schildert, ist eine Folge der Skepsis, aber nicht der Kritik. Man kann sich damit selbst prüfen. Sieht man jenes Ziel der Kritik, jene scharfe Grenze, nicht ein, so hat man auch Kant noch nicht verstanden; dann kann es auch geschehen, dafs man Kant wie einen dogmatischen Philosophen kritisiert und als ein „objektives Phänomen“ hinsichtlich Kants bezeichnet, was im eigenen Blicke liegt. Es ist, als ob man einem Kopernikus nachweisen wollte, dafs er später in seiner Lehre geschwankt hätte, weil man selbst der Täuschung, die bestehen bleibt, in seinen Gedanken nicht Herr geworden ist. Kant hat die Metaphysik suspendiert; die dogmatische mit jenen Ideen spielende Metaphysik aber ruht sanft in jenen glänzenden Kapiteln der transscendentalen Dialektik. Man sollte ihr keine Auferstehung gönnen. Zeigt doch die Kritik der reinen Vernunft als Propädeutik den Weg, den eine kritische Metaphysik zu gehen hat. Kant hat ihren Begriff scharf bestimmt; das Apriori giebt ihr einen Inhalt, der erschöpfbar ist. Was ihm dabei im Sinne lag, war der unmittelbare Anschlufs an die Logik. Vorerst mufs man aber das Gebiet der wissenschaftlichen Metaphysik eingehegt haben. Als eine Lehre von den „ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“ würde der blofse Grad der Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine die Grenze im Nebel verschwimmen lassen. Aber die scharfe Grenze ist hier wie in allen Wissenschaften eine erste Bedingung. Indem Kant den Unterschied zwischen Mathematik und Metaphysik auf deutliche Kriterien brachte, indem er ferner den Begriff der apriorischen Erkenntnis deutlich festlegte, rettete er die Idee einer besonderen Wissenschaft, die als Naturanlage unausrottbar ist und deren Ausführung eben deshalb, wäre es auch nur, um den Irrtum fern zu halten, notwendig ist. Die Schatten-

kämpfe der Metaphysik von neuem heraufzubeschwören, konnte nicht in seinem Sinne liegen. Und so wird Metaphysik bei ihm die Philosophie, die reine Erkenntnis a priori in der systematischen Einheit der Vernunft darstellen soll. In der Kritik der reinen Vernunft schon scheidet sich aus dem planlosen Wust der Spekulationen eine wirkliche Wissenschaft ab, die zu den Tastversuchen der Vorgänger wie Chemie und Astronomie zur Alchemie und Astrologie verhält[1]). Wie die „Gewürme" haben sich die Systeme „aus dem blofsen Zusammenflufs von aufgestapelten Begriffen" im Laufe der Zeit gebildet. Im Plane der Kritik der reinen Vernnnft gewinnt der Gegenstand Artikulation, wissenschaftliche Form und strenge Begründung. Die Kritik enthält den Schlüssel für eine jede Metaphysik, wie sie auch heifse — Kant nennt sein Buch einmal selbst scherzend: Metaphysik der Metaphysik. Wer die Kritik gekostet hat, wird nicht wieder nach dem früheren Zustande verlangen, so meint der Philosoph, dem unser heutiger noch gröfserer Wirrwarr glücklich erspart geblieben ist. War Kant naiv, so lag das in seinem Vertrauen, man werde beim Studium seiner eigenen Arbeit gerecht werden. Was hat sie noch neuerdings an leichtfertigem, gedankenlosem, in „geistreiche" Worte gekleidetem, selbstgefälligem Spott geerntet! Und doch liegt in der Kritik ein Abschlufs für alle Zeiten vor; man kann die Steine schärfer behauen, aber der Bau ist in gewisser Hinsicht fertig.

Die dogmatische Metaphysik hat sich in den Dienst der höchsten menschlichen Interessen gestellt; ihre Absichten waren gute, ihre Vertreter waren scharfsinnige nnd nicht die geringsten Männer. Alle Metaphysik hat ihr Ziel in den Ideen, auf denen die Menschen sich mit einer höheren Macht verbunden fühlen. Hat uns die dogmatische Metaphysik dem „Weltgeiste" näher geführt, hat sie in ihren leeren Abstraktionen und den syllogistischen Kunststücken etwas anderes gekonnt, als den Witz der Schulen zu erhalten? Was hat man mit den Disputierkünsten und im geistreichen Briefwechsel

[1]) Man vergegenwärtige sich die „Beweise" der Metaphysik. Dem ontologischen Beweise hat Spinoza ein naheliegendes Pendant gegeben. Er schliefst aus dem Begriffe eines unvollkommensten Wesens auf das Nichtdasein des Teufels. Dies Beispiel allein kann das behauptete Verhältnis rechtfertigen.

über jene unerfafsbaren Dinge ausgemacht?! Wir können nichts von ihnen wissen, aber ist denn das auch nötig? Sollten wir nicht den Bann der Schulen brechen, die Jugend vor müfsigem Spiel frühe warnen, da alle Mühe hier sinnlos ist. Kant ist ein gelehriger Schüler gewesen, ein Parteigänger — aber er ist es nicht geblieben. Er ist ein Revolutionär geworden, der jede Vermittelung ausschlug. Uralte Vorurteile weichen vor seinem Blick; er verehrt die Männer, die zur Kultur seiner Verstandeskräfte beigetragen haben, aber er kennt keine andere Autorität als die der uns verliehenen menschlichen, sich selbst prüfenden Vernunft, die er im Vertrauen auf ihren unerforschlichen Ursprung genützt hat. Darin liegt keine Überhebung und keine Anbetung der eigenen Vernunft. Auch die Wunder der Natur verlieren nichts an ihrer Pracht und Macht, wenn man sie nicht zu dogmatischen Scheinbeweisen mifsbraucht. Kant braucht sich vor den Konsequenzen seiner Prüfung nicht zu fürchten uud nicht über sie zu erschrecken. An eingebildetem Wissen kann uns nichts verloren gehen; man kann dabei nur gewinnen. Wie oft hat man dem gewaltigen Manne Unbescheidenheit vorgeworfen bis in die neueste Zeit. Man sieht den Splitter im Auge des anderen, den Balken im eigenen bemerkt man nicht, wenn man sich damit brüstet, den gröfsten Philosophen zu widerlegen. Man tastet noch und giebt sich in jeder Veröffentlichung Blöfsen — wer aber giebt bei der allgemeinen Unsicherheit den Richter ab? Der bescheidene Mann gab Gründe, der Phraseur von heute meint nur dies und jenes; damit ist die Welt belehrt. Überall läfst Kant seine eigene Person hinter triftigen Gründen zurücktreten, das „Subjekt überhaupt“ urteilt bei ihm, nicht das persönliche, in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellte „Ich“, das mit der Erlaubnis zu Meinen in unserer modernen Litteratur beständigen Mifsbrauch treibt. Wer hätte je behauptet, dafs nicht ein jeder Meusch etwas anderes meinen kann als der Nachbar. Was hat man in Jahrtausenden nicht alles schon gemeint? Was aber nicht Überzeugung, was blofse „Überredung“ wirken kann, soll man in der Wissenschaft für sich behalten. Was sind Meinungen, persönliche Ansichten über das Unerforschliche oder über Erkenntnisfaktoren? „Von mir selbst schweige ich“, schreibt Kant dem ernsten Buche vor, das für die allgemeine Menschen-

vernunft Zeugnis ablegt. Was man heute euphemistisch als subjektive Darstellungsweise bezeichnet, sollte aus philosophischen Schriften verbannt sein — ebenso wie jede Planmacherei, der man selbst keine Folge geben kann. Und ist es nicht tausendmal bescheidener, sich in den Grenzen zu halten, die uns gezogen, als mit eingebildeten Stelzen den Kopf in Regionen zu tragen, die uns nun einmal versagt sind?

Die Ideen sind Richtungslinien für den Verstand; sie scheinen aus einem jenseitigen Punkte ausgeschossen, aber dieser Täuschung können wir Herr werden. Ihre Bedeutung für das Praktische verlieren sie um deswillen nicht. Dieser Wert, den ihnen schon Plato zusprach, kann nicht verloren gehen. In ihnen suchen wir die Triebfedern für unseren nach vernünftigen Bestimmungsgründen handelnden Willen. Die Ideale gehen dem Menschen nicht verloren; Kritik kann sie mit den Einbildungen, die sie uns nimmt, nicht rauben, Einsicht und Erkenntnis in unsere menschlichen Grenzen können sie nur fördern. Der Weg zur Weisheit in einem höheren als dem Sinne blofser Philodoxie führt durch das Wissen. Wie klar scheiden sich in der Vernunft die Begriffe, mit denen wir Objekte bestimmen, von den Begriffen, denen wir selbst erst Wirklichkeit verschaffen sollen! Ein anderes ist es, die Dinge erkennen, wie sie sind, ein anderes, zu erkennen, was da sein soll. Man versteht die Ideen falsch, wenn man sich für sie Objekte macht und aus ihnen moralische Gesetze ableitet. Das Verhältnis ist ein umgekehrtes. Unsere Verbindlichkeit, das moralische Gesetz, das wir anerkennen, hat uns zur Voraussetzung „einer selbständigen Ursache oder eines weltweisen Urhebers geführt". „Wir werden", sagt Kant, „ . . . Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind." „Sorget ihr aber nicht dafür, dafs ihr . . . gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig gläubige Menschen machen."

Mit diesen Anschauungen ist Kant nicht blofs ein Lehrer der Philosophen, sondern der Menschheit geworden. Der Mathematiker — sagt der Philosoph — würde seine ganze Wissenschaft um jenes Wissen geben, nach dem die Metaphysik sich abgemüht hat. Aber die Klage hilft hier so wenig,

als die Bemühung. Ein Wissen von übersinnlichen Wesen ist unmöglich; es ist mit seinen ewigen Widersprüchen samt dem dogmatischen Selbstbetruge scholastischer Spitzfindigkeiten aufgehoben, und nunmehr erhält der Glaube seinen Platz, der seine Kraft nicht durch den Schulwitz zu stärken nötig hat. In seinen Fragen sind die Gaben nicht ungleich verteilt, das Monopol der Schulen mufs den praktischen Interessen der Menschen weichen. Jene ausgeklügelten, vernünftelnden Beweise einer Scheinwissenschaft samt den „düsteren Grübeleien", in denen sich namentlich jugendliche Köpfe erschöpfen, halten von vernünftigen Aufgaben zurück; sie haben keiner Sache Nutzen gestiftet. Aller falsche Schein dauert seine Zeit. Wer die sittlichen Gesetze von einem apodiktischen Wissen in höheren Regionen ableitet, mufs sich gefallen lassen, dafs ihn der Gegner stellt. Wo sind deine Erkenntnisprinzipien, worauf gründen sie ihr Recht? Wie will der Dogmatiker den dogmatischen Gegner überwinden? Behält hier nicht Recht, wer das letzte Wort hat oder wer die unterhaltendste Feder führt? Proklamiert man nicht ein intellektuelles Kampfspiel und damit in gewissem Sinne ein Faustrecht, wenn man die Kritik des Philosophen ausschlägt?

Mit dem blofsen Zweifel an der objektiven Bedeutung der Ideen ist ihre Macht gefährdet, nicht aber, wenn man ihren Ursprung in der Vernunft einsieht. Dem Streite entzogen, wird der Glaube der freien Einsicht des sittlich handelnden Menschen anheimgestellt. Angemafste Autorität, die unter dem wissenschaftlichen Talar geheimnisvoll verbirgt, was auch dem blofsen Auge des gemeinen Verstandes sichtbar ist, wird damit ihrer Hülle entkleidet. Wo ist das königliche Gewand, das so viele „Hofleute" der grofsen Metaphysiker gesehen haben?

Wie treffend schildert der Philosoph die gemeine Menschenvernunft! „Ein natürlicher Gang hebt von der gemeinen Erfahrung an, geht vom Zufälligen zu seiner Ursache und wiederum zu ihrer Ursache und fährt so fort, um bei einer Ursache halt zu machen, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung notwendigerweise da sein mufs. Hat die Vernunft, wie sie meint, auf diese Weise das Dasein eines notwendigen Wesens erkannt, so sucht sie durch den Begriff des von aller Bedingung Unabhängigen, das zu „allem Warum das Darum", d. h. in Demjenigen, was alle Realität enthält,

dieses Wesen zu bestimmen. Das All aber ohne Schranken ist absolute Einheit und führt den Begriff eines einigen, des höchsten Wesens bei sich, und so schliefst sie, dafs das höchste Wesen als Urgrund aller Dinge schlechthin notwendigerweise da ist.“ Sollte in dieser Kantischen Beschreibung der „natürliche Gang des gemeinen Verstandes“ nicht mit Sicherheit wiedererkannt werden?

Was haben die schwierigen Anstrengungen der Vernunftkünstler der Metaphysik selber genützt? Wo hat sie einen Schritt vorwärts gethan? Der „Pöbel der Vernünftler“ hat über „Ungereimtheiten und Widersprüche“ geschrieen und damit die Vernunft selbst verantwortlich gemacht, wo der Mangel an Urteilskraft der Philosophen die Schuld trug. Ist es darin heute wesentlich anders geworden? Für den Wirrwarr der Meinungen mufs die Vernunft aufkommen. Man hält sich für einen philosophischen Skeptiker, weil das Resultat des eigenen Philosophierens „im Dahingestelltseinlassen der Probleme“ besteht. Wo man selbst nicht zur Einsicht kommen kann, erklärt man sie überhaupt für unmöglich. Mit „Hohn und Grofssprecherei“ vermag sie ein jeder unklare Kopf zu leugnen; in dem bunten Bilde der verschiedenen Auffassungen des kritischen Philosophen selbst erkennt man kaum wieder, was er selbst gedacht hat, und doch kann man hier nicht vorschützen, dafs es so viele Kritiken der reinen Vernunft, als es Möglichkeiten giebt, sie mangels intensiver Arbeit mifszuverstehen.

Sollte man aber nicht einzusehen vermögen, dafs man für Gegenstände in der Idee nicht schlechthin gegebene Gegenstände denken darf? Wo die Idee uns eine nimmer vollendbare Aufgabe stellt, da haben wir eben keinen Himmelschlüssel entdeckt, der uns die Pforte zu den höchsten Geheimnissen öffnet. Im Reiche des Gedankens offenbart sich nichts, was uns die Natur sonst verbirgt. Ideen stellen Aufgaben, aber man darf nicht von ihnen ausgehen, von ihnen ableiten wollen. Man darf sie nicht hypostasieren. Das kühne, so oft getadelte Wort des Laplace hat in dem Gebiete, auf das es sich bezieht, sein gutes Recht. Wohlverstanden, ist es tausendmal bescheidener, als ein jeder metaphysische Versuch, der Gott Vorschriften darüber macht, was er thun und unterlassen konnte. In der Naturuntersuchung hat die „Hypothese“

Gottes keinen Raum; wo wir sie einführen, erklären wir, was uns unverständlich ist, durch etwas anderes, das wir eben niemals begreifen. Das Prinzip der faulen Vernunft unterbindet so die Adern der Forschung, die in den Erscheinungen keinen Ruhepunkt sich gönnen darf. Die Idee der systematischen Einheit der Natur ist kein konstitutives Prinzip; derselbe Mifsverstand macht sie dazu, der den Raum, ein Prinzip der Sinnlichkeit, in einen an sich gegebenen Gegenstand verwandelt. Hier macht sich die Vernunft im Grunde Sorge um etwas, das ihrer Verantwortung entzogen ist. Die Welt erscheint ihr ohne den an sich seienden Raum nicht fest genug. Es ist dasselbe Ruhebedürfnis der Vernunft, das der Welt auf einem Elephanten und diesen auf einer Schildkröte zum Gleichgewicht verhilft. In etwas roherer Form begegnet uns hier derselbe Irrtum, der für eine formale Bedingung des Denkens nach einem unmöglichen Inhalt sich umthut, damit die liebe Seele Ruhe hat. Auf der anderen Seite nimmt uns die konstitutiv behandelte Idee durch verkehrte Vernunft das vorweg, was wir erst zu suchen haben. Im ὕστερον πρότερον wird das als sicher schon gesetzt, was erst bewiesen werden soll. Jene systematische Einheit in den Erscheinungen zu finden, ist aber eine ewige Aufgabe, zu der wir beständig Material zusammenzutragen und in der Einheit der Prinzipien zu verschmelzen haben.

32. Die Kantische Ideenlehre krönt den systematischen Aufbau der Kritik der reinen Vernunft. Kein Werk der Philosophie, und vielleicht in der Wissenschaft überhaupt, läfst sich diesem einzigen Buche zur Seite stellen. Wollte es nicht widerwärtigem Streit und dem Widerspruch ein Ende machen, so könnte man sagen: die Kritik hat die Metaphysik aus dem Paradiese der reinen Vernunft vertrieben und auf die mühsame Arbeit angewiesen, ohne die keine Erkenntnis möglich ist. An die Stelle der planlosen und gescheiterten Versuche der Vorgänger läfst eine völlig neue Wissenschaft vor uns hintreten. Es giebt Kant auch heute keine metaphysische Frage, zu deren Lösung die Kritik den Schlüssel nicht bereit hielte; man mag nur in ihren Geist einzudringen suchen. Der Verfasser der Kritik wufste, was er geleistet hatte. Man lese nur die Vorreden seines Buches mit Aufmerksamkeit. Die Begründung der wissenschaftlichen Mathematik, die durch das Experiment, die planmäfsige „Überhörung“ der Natur, hervorgerufene Umwälzung

der Physik, die That des Kopernikus und in der Philosophie die Aristotelische Begründung der Logik — das sind die eminenten Thatsachen, mit denen er seine eigenen Entdeckungen in eine Reihe stellt. Wer will dem grofsen Manne einen Vorwurf daraus machen, dafs er sich des Dienstes bewufst war, den er der Menschheit leisten konnte! Man schlägt diesen Dienst aus, weil man nicht Geduld hat, mit Mühen zu erwerben, was man ererbt hat. Der Keim seiner grofsen Schöpfung verbirgt sich nicht leicht dem prüfenden Auge. Mit einer völlig neuen Lehre, der transscendentalen Ästhetik, hebt das Buch an. Die Abstraktion, die sie verlangt, ist so legitim, wie die der Mathematik; es ist dieselbe. Hier ist zu bemerken, dafs sie eine äufserste Abstraktion ist, über die der Mensch nicht hinauskann, ohne den Gegenstand zu vernichten, d. h. ohne sich der Möglichkeit zu berauben, in der Erkenntnis weiter zu schreiten. Nimmt man Raum und Zeit durch Abstraktion aus der Erkenntnis, so bleiben nur logische Verhältnisse übrig. Das Ding an sich, das im Gegenstande dann noch gedacht wird, kann nicht mehr erkannt und nicht mehr bestimmt werden; es würde nur logischen Beziehungen gehorchen. Mit welchem Recht verlangen wir vom Unerforschlichen, dafs es sich mit unseren blofsen Gedanken erkennen lasse? Alles Fortschreiten im synthetischen Urteil a priori beruht in letzter Linie darauf, dafs im Raum und in der Zeit dem Gemüte schon Formen anhaften, in denen die Synthesis einen Widerhalt findet. Alles, was uns an Gegenständen je gegeben werden kann, wird uns in den Sinnen gegeben; der empirischen Anschauung aber liegen Raum und Zeit notwendig zu Grunde. Jede empirische Erkenntnis setzt Raum und Zeit schon voraus, also können sie wohl, und sie müssen sogar in den Gegenständen der Erfahrung enthalten, aber sie selbst können nicht empirisch erworben sein. Es kann ihnen entsprechend also auch in den Dingen nichts an sich zu Grunde liegen; sie sind wirklich nur in der Erscheinung, der sie notwendig angehören. Sind die sinnlichen Qualitäten nur Modifikationen unserer Sinnesorgane, so kommen sie auch nicht einmal den Erscheinungen an sich zu, aber Raum und Zeit sind ideale Faktoren und nicht blofse Modifikationen der Empfindung; haben wir ohne sie keinen Gegenstand, so können wir doch nur vom Standpunkte des Menschen, des sinnlich anschauenden

Wesens sagen: Den Dingen als unseren Objekten kommt Raum und Zeit zu; die Dinge als Gegenstände einer reinen Vernunft sind unerforschlich, d. h. aber, die Metaphysik, die nach an sich seienden Objekten sich abmüht, hat überhaupt keinen Gegenstand.

Mit den von Kant entdeckten Formen der Anschauung hatte er den Schlüssel zur Lösung der metaphysischen Wirren gefunden. Er hat diese Formen von empirischen und von reinen Verstandesbegriffen geschieden; in ihnen wird nicht gedacht, was sich an sich dem Subjekt gegenüberstellt, wohl aber wird in ihnen unsere Wirklichkeit angeschaut; sie selbst sind nicht absolut, sondern nur relativ auf das anschauende Subjekt wirklich, und sofern sind sie die Bedingungen aller Erscheinungen, die uns vorkommen können.

Die Erscheinungen sind der unbestimmte Gegenstand der Erkenntnis. Welche Mittel haben wir, sie zu bestimmen? Diese Aufgabe löst die Lehre vom Verstande. Die Kategorienlehre erschöpft die Möglichkeiten der Bestimmung von Erscheinungen, sie verifiziert überdies die Absonderung von Raum und Zeit in einer besonderen Lehre. Diese geben die Möglichkeit des Gegenstandes, soweit er uns gegeben werden kann, jene die Möglichkeit, ihn als besonderen von allen anderen zu unterscheiden. Notwendig mufste die in der transscendentalen Ästhetik und Analytik enthaltene Lehre vom Gegenstande vorausgegangen sein, wenn man zum Verständnis der Ideen, d. h. zum Verstäudnis der eigentlichen Vernunft gelangen wollte. Mit der Analytik war überdies die dogmatische Ontologie gefallen. Man hat es im reinen Verstande nicht mit ontologischen Prädikaten im absoluten Sinne, sondern mit formalen Begriffen und Erkenntnisprinzipien zu thun, die sich nur auf Erscheinungen beziehen können. Am empirischen Gebrauch der Vernunft ist damit nichts geändert; wer sich aber mit ihnen transscendental überhebt, der spielt nur mit Gedankenformen, einen Inhalt haben sie nicht mehr und sie können keinen erhalten, es sei denn in möglicher Erfahrung, der immer Raum und Zeit zu Grunde liegen.

33. Man kann die Ideen nicht verstehen, wenn man schon die Verstandesbegriffe mifsdeutet hat. Kritiklose Skepsis beraubt uns der Einsicht in die Natur beider. Aus der Liquidation der alten Metaphysik rettet sie nichts, was der Erhal-

tung wert wäre. Welcher Wahn, sich an Ideen zu hängen, wenn schon die Verstandesbegriffe bloſse Einbildungen sind! Sind aber diese ein notwendiges Ingrediens menschlicher Erkenntnis, so sind auch die transscendentalen Ideen keine beliebig erdichteten Hirngespinste. Jene Bemühungen der Metaphysik waren notwendig fruchtlos, aber die Irrtümer sind natürliche; die Vernunft kommt notwendig auf jene Ideen, und die Täuschung ist ebenso begreiflich, wie die Verwechslung der Begriffe mit Bestimmungen an sich seiender Dinge. Beziehen sich aber die Verstandesbegriffe nicht auf Dinge an sich, so können es die Ideen noch weniger. Ist der transscendentale Gebrauch der Kategorien genau besehen „gar kein Gebrauch", werden sie zu „leeren Titeln", durch die man nichts mehr „verstehen" kann, so ist der objektive Gebrauch der Ideen transscendent, so daſs man durch sie nichts mehr „begreifen" kann. Gleichwohl sind diese Ideen nicht an sich dialektisch; dafür bürgt die Vernunft selbst. Aber sie werden es, wenn man nicht behutsam ist. Jedermann macht von jenen Ideen selbst einen vernünftigen Gebrauch. Als heuristische regulative Prinzipien stellen sie Aufgaben, aber sie selbst lösen sie nicht. Man kann sie nicht wie Axiome an die Spitze der Metaphysik stellen. Sie sind Schemata der Forschung, die von der Erfahrung schon einen Inhalt voraussetzen und den Verstand leiten, ihn systematischer Einheit zuzuführen.

Von der alten Metaphysik bleibt somit nur eine Aufgabe: die Selbsterkenntnis der Vernunft, durch die man sein Wissen weniger erweitern, als den Irrtum abzuhalten vermag. Der Schein der transscendentalen Ideen wird niemanden mehr irre führen, wenn er sich der Kantischen Regeln ihres Gebrauchs erinnert. Geben sie kein Anrecht auf die Bestimmung eines absoluten Objekts, sagen sie nicht einmal über seine Möglichkeit etwas aus, so soll man dennoch seine Untersuchungen so anstellen, als ob

1) unsere Seele eine einfache Substanz wäre,
2) alle Bedingungen der Erscheinungen in einer nicht zu vollendenden Reihe verfolgbar wären,
3) alle Erfahrung eine absolute Einheit ausmache, d. h. als ob der Inbegriff aller Erfahrung seinen obersten Grund auſser seinem Umfang habe.

Man lasse jenes berühmte „als ob“ nicht zur leeren Formel werden, so wird man erkennen, dafs in diesen Ansprüchen die letzten Prinzipien aller empirischen Forschung sich kund thun. Es handelt sich dabei auch nicht um eine Halbheit, eine Konzession gegen die frühere Metaphysik. In der That macht es einen Unterschied, ob man einem Objekt eine Bestimmung beilegt oder ob man nur ein notwendiges Prinzip der Vernunft befolgt, um in treuer, unvollendbarer Arbeit menschliches Wissen zu erweitern und seinen Zusammenhang in einer einheitlichen Natur immer mehr verstehen zu lernen.

In jener klaren Bestimmung der Ideen vollendet die Kritik, der wir hier nicht bis zur Methodenlehre folgen können, ihr „Hauptgeschäft“, die Grenzbestimmung der reinen Vernunft. Es giebt keine reine Erkenntnis, es sei denn von Gegenständen möglicher Erfahrung; die Kraft menschlicher Vernunft reicht nicht weiter, als unsere Sinne reichen, uns einen Gegenstand zu geben. Wir können nichts erschliefsen, was nicht von uns wahrgenommen werden oder mit möglichen Wahrnehmungen in eine Verbindung treten kann. Diese Einsicht in unser Nichtwissen hat nichts Niederdrückendes: die Fülle der Aufgaben, die Verstand und Vernunft vorfinden, ist unerschöpflich.

Wer sich trotz der eindringlichen Mahnung des kritischen Philosophen und trotz seiner zwingenden Begründung nicht zurückhalten läfst, die Kategorien transscendental, die Ideen transscendent zu gebrauchen, der hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn seinen Erfindungen der wissenschaftliche Charakter abgesprochen wird. Mag man geistreiche Phantasien in eine gefällige Form bringen; die müfsige Unterhaltung, die sie gewähren, mag niemandem verwehrt und der Ruhm, einem grofsen Publikum mit vermeintlicher Erkenntnis zu schmeicheln, mag jedermann vergönnt sein. Nur mag man sich nicht damit brüsten, dafs man Gedanken des strengen Königsberger Philosophen weiterentwickele. Diese Art der Weiterentwickelung ist unmöglich, nachdem Kant die Menschen auf ihre ursprünglichen sinnlichen Bedingungen aufmerksam gemacht und unwiderleglich damit festgestellt hat, dafs in jedem Erkenntnisgegenstande seine menschliche Art der Anschauung mitenthalten ist. Dem Physiker kann diese Frage ganz gleichgültig sein, wenn ihm auch die Erinnerung

an den Rechtstitel von Nutzen sein wird, auf dem der Gebrauch von Prinzipien ruht, die ihm keine Erfahrung an die Hand geben kann. Er sei der Grenzen eingedenk, die seiner Arbeit gesteckt sind, und er verwechsle die Erkenntnis von Erscheinungen nicht mit absoluter Einsicht, damit er nicht in die Versuchung gerate, die Beschreibung einer Entwickelung mit einer Theorie der Erschaffung zu verwechseln.

Es ist ein Mifsbrauch des Kantischen Namens, wenn man eine Weiterentwickelung da feststellt, wo alles, was die beiden Worte zu einem bestimmten Begriffe in der Geschichte der menschlichen Erkenntnis macht, wieder aufgehoben wird. Wir können „niemals etwas anderes, als, sofern es unter gegebenen Bedingungen bestimmt ist, begreifen", sagt der Philosoph, und der den ersten Gründen der Dinge nachstrebenden Vernnnft bleibt nichts übrig, „als von den Gegenständen auf sich selbst zurückzukehren, um, anstatt der letzten Grenze der Dinge, die letzte Grenze ihres eigenen, sich selbst überlassenen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen".

Gegen Versuche, die Restauration einer chimärischen Wissenschaft mit seinem Namen in Verbindung zu bringen, hat sich der Philosoph schon bei seinen Lebzeiten gewehrt: „Gott bewahre mich vor meinen Freunden, vor meinen Feinden werde ich mich schon selber schützen". Das könnten Philosophen sich merken, die von den „Grundwahrheiten" Kants reden und sich nur eines vorbehalten: Die Erkennbarkeit der Dinge an sich. Es gemahnt an das bekannte Wort der biederen Bürger: Wir wollen eine Republik — aber unser Grofsherzog bleibt an der Spitze.

Mit den eigenen Worten des Philosophen mögen diese Auseinandersetzungen ihren Abschlufs finden. Sie stehen am Ende der transscendentalen Dialektik und lassen keinen Zweifel über den „Hauptzweck" der Kritik, die „Grenzbestimmung" der menschlichen Erkenntnis: „So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller drei Elemente Erkenntnisquellen a priori hat, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, dafs alle Vernunft im spekulativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über

das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne, und daſs die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Prinzipien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, aufserhalb welcher für uns nichts als leerer Raum ist. Zwar hat uns die kritische Untersuchung aller Sätze, welche unsere Erkenntnis über die wirkliche Erfahrung hinaus erweitern können, in der transscendentalen Analytik hinreichend überzeugt, daſs sie niemals zu etwas mehr als einer möglichen Erfahrung leiten können; und wenn man nicht selbst gegen die klarsten abstrakten und allgemeinen Lehrsätze mifstrauisch wäre, wenn nicht reizende und scheinbare Aussichten uns lockten, den Zwang der ersteren abzuwerfen, so hätten wir allerdings der mühsamen Abhörung aller dialektischen Zeugen, die eine transscendente Vernunft zum Behufe ihrer Anmafsungen auftreten läfst, überhoben sein können; denn wir wufsten es schon zum voraus mit völliger Gewifsheit, daſs alles Vorgeben derselben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber schlechterdings nichtig sein müsse, weil es eine Kundschaft betraf, die kein Mensch jemals bekommen kann. Allein, weil doch des Redens kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Ursache des Scheins kommt, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen werden kann, und die Auflösung aller unserer transscendenten Erkenntnis in ihre Elemente (als ein Studium unserer inneren Natur) an sich selbst keinen geringen Wert hat, dem Philosophen aber sogar Pflicht ist: so war es nicht allein nötig, diese ganze, obzwar eitle Bearbeitung der spekulativen Vernunft bis zu ihren ersten Quellen ausführlich nachzusuchen, sondern, da der dialektische Schein hier nicht allein dem Urteile nach täuschend, sondern auch dem Interesse nach, das man hier am Urteile nimmt, anlockend und jederzeit natürlich ist und so in alle Zukunft bleiben wird, so war es ratsam, gleichsam die Akten dieses Prozesses ausführlich abzufassen und sie im Archive der menschlichen Vernunft, zur Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niederzulegen".

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Marginalien

und

Register

zu

Kants Kritik der reinen Vernunft.

Zur Erleichterung und Beförderung

einer Vernunfterkenntnis der kritischen Philosophie

aus ihrer Urkunde

von

George Samuel Albert Mellin,

zweitem Prediger der deutschreformierten Gemeine zu Magdeburg.

Marginalien

zu

Kants Kritik der reinen Vernunft.

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY

Vorrede.

Der Zweck dieser Schrift ist, wie der Titel bestimmt genug sagt, das Studium der kritischen Philosophie zu erleichtern und zu befördern. Sie soll denen nützlich werden, welche Mut und Entschlossenheit genug besitzen, ohne einen Führer zu haben, den kürzesten und sichersten, aber freilich auch mühsamsten Weg zum Ziel zu gehen, und, wie ich that, die kritische Philosophie in Kants Schriften selbst zu studieren. Dies ist der sicherste Weg, weil man auf ihm nie in Gefahr ist, irre geführt zu werden; es ist der kürzeste, weil der Forscher auf demselben nie durch eine unrichtige Vorstellung, einen mangelhaften Beweis oder eine Lücke im System aufgehalten wird, auch nie eine Reihe falscher Vorstellungen, die ihm Zeit und Anstrengung gekostet haben, in der Folge wieder verwerfen und mit andern verwechseln darf.

Aber mühsam ist dieser Weg. Der, welcher ihn geht, hat vornehmlich mit drei Schwierigkeiten zu kämpfen: Er findet in Kants Kritik eine Menge Kunstwörter, die, so unentbehrlich und bedeutend sie auch sind, doch dem Gedächtnis eine Bürde auflegen, die dasselbe nicht sogleich tragen kann. Der Leser findet ferner in der Kritik die ausführlichsten und vortrefflichsten Erläuterungen der Hauptmomente, aber ob man wohl nicht ein Jota von dem, was ein Kant sagt, verlieren möchte, so werden doch, durch die

Digitized by Google

Erläuterungen, diese Hauptmomente leicht dem Auge entrückt und schwer zu übersehen, welches besonders bei der Deduktion der Kategorien der Fall ist. Endlich sind auch hin und wieder einige Druckfehler in der Kritik der reinen Vernuft, bei welchen man anfänglich anstöfst und die der Forscher, solange er noch nicht festen Trittes fortzuschreiten wagt, immer eher zu erklären als zu verbessern sucht und so leicht irrt.

Es gibt noch eine andere Schwierigkeit, die aus Kants Stil entspringt, der seiner Eigenheiten wegen wohl eine besondere Abhandlung verdiente, und der auch den Scholiasten kommender Zeiten zu manchen Bemerkungen Stoff geben wird. Es liegt aufser meiner Sphäre, hier von der vortrefflichen Diktion, den glücklichen Bildern und Allegorien, der reichhaltigen Kürze, der Bestimmtheit im Ausdrucke zu reden, die wir in dem Meisterwerke des menschlichen Verstandes finden, von welchem ich hier den Abrifs aufstelle. Aber welcher Leser desselben findet nicht zuweilen eine dem Anschein nach unüberwindliche Dunkelheit, die aus der Menge von eingeschobenen Sätzen entspringt, welche wir öfters in einer Periode finden. Die Quelle derselben ist freilich Kants Reichtum an neuen Gedanken, die zusammengenommen einen Schatz von Erkenntnis ausmachen; aber das hindert nicht, dafs jene eingeschobenen Sätze es uns nicht zuweilen sehr sauer machen sollten, eine Periode zu zerlegen und den Hauptgedanken aufzufassen.

Diese Schwierigkeiten sind es, welche ich durch gegenwärtige Schrift zum Teil wegräumen möchte. Sie heifst Marginalien, weil ich mich bemüht habe, von jedem Absatz der Kritik der reinen Vernunft den Inhalt so kurz als möglich anzugeben. Sie unterscheiden sich aber von andern Marginalien dadurch,

dafs sie die Hauptwahrheiten der Kritik mit den Beweisen vollständig, obwohl mit wenigen Worten, ohne alle Erläuterungen und Beispiele, enthalten und so zugleich das ganze System zusammenhängend in einem kurzen Abrisse darstellen.

Sie sollen nun den Nutzen leisten, dafs man vermittelst derselben den ganzen Abschnitt der Kritik, den man durchdenken will, nach seinen Lehrsätzen und Beweisen übersehen könne, so dafs die Marginalien gleichsam das Kompendium und die Kritik den Vortrag darüber vorstellen; dafs man nach Vollendung des Studiums eines Abschnitts die Hauptsachen noch einmal wiederholen und für sich überdenken könne; dafs man mitten in der tiefsinnigsten Spekulation abbrechen und sich nach Endigung der Störung mit Hilfe der Marginalien sogleich wieder in die Materie hineindenken könne. Nach Vollendung des Studiums der ganzen Kritik können diese Marginalien zur Übersicht dienen. Da die Kritik zu stark ist, als dafs man sie beim Unterricht zum Grunde legen könnte, so scheinen mir die Marginalien zu einem solchen Leitfaden sehr bequem zu sein, deswegen habe ich die Sätze numeriert. Die Zahlen am Rande bezeichnen die Seiten der Kritik zweiter und dritter Auflage. Dem Gedächtnis kommt das Register zu Hilfe, worin man jedes Kunstwort findet und so nicht nur die Erklärung desselben in der Kritik selbst nachschlagen, sondern auch die vornehmsten Lehrsätze aufsuchen, untereinander vergleichen, den Sinn des Verfassers bei schweren Stellen aus Parallelstellen finden und die Kritik aus sich selbst erklären kann. Ich habe das Schema der ganzen Kritik der reinen Vernunft den Marginalien vorgesetzt, weil es zur Übersicht des Kantischen Werks unentbehrlich ist.

Endlich habe ich die wichtigsten Druckfehler der Kritik angehängt, die in der dritten Auflage alle wiederholt und mit einer beträchtlichen Anzahl vermehrt sind, so daſs hier der seltene Fall eintritt, daſs die zweite Auflage den Vorzug vor der dritten verdient.

Und so hoffe ich durch das Hilfsmittel, das ich hiermit dem Publikum übergebe, mehr zur Erleichterung des Studiums der kritischen Philosophie zu thun, als durch einen noch so populären Vortrag derselben, bei dem man so leicht in Gefahr kommt, falsche Vorstellung zu veranlassen oder als durch eine Menge von Beispielen, die nie ganz passen, und von denen der Leser oft gerade das auffaſst, wovon gänzlich abstrahiert werden sollte, geschehen kann. Ich thue bei dieser Schrift gern auf jedes Verdienst Verzicht und eigne mir nur das zu, die kritische Philosophie verstanden, von allen Widersprüchen frei und vollkommen konsequent gefunden zu haben. Ohne dieses wäre es mir nicht möglich gewesen, diesen Abriſs zu verfertigen und die Gründe der vornehmsten Wahrheiten so kurz als möglich anzugeben, um nicht bloſs eine historische, sondern eine Vernunfterkenntnis der kritischen Philosophie zu befördern.

Inhalt

der

Kritik der reinen Vernunft.

Seite

Einleitung 1

I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis 1

II. Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche 3

III. Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme 6

IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile 10

V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile a priori als Prinzipien enthalten 14

VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft 19

VII. Idee und Einteilung einer besonderen Wissenschaft unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft . 24

Kritik der reinen Vernunft.

I. Transscendentale Elementarlehre.

1. Teil. Die transscendentale Ästhetik 33

§ 1. Erklärungen 33

1. Abschnitt. Von dem Raume 37

§ 2. Metaphysische Erörterung dieses Begriffs . . . 37

§ 3. Transscendentale Erörterung des Begriffs vom Raume 40

Schlüsse aus obigen Begriffen 42

Seite

2. Abschnitt. Von der Zeit 46
§ 4. Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit . 46
§ 5. Transscendentale Erörterung des Begriffs der Zeit 48
§ 6. Schlüsse aus diesen Begriffen 49
§ 7. Erläuterung 53
§ 8. Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Ästhetik 59
Beschluſs der transscendentalen Ästhetik 73

2. Teil. Die transscendentale Logik 74
Einleitung. Idee einer transscendentalen Logik . 74
I. Von der Logik überhaupt 74
II. Von der transscendentalen Logik 79
III. Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik 82
IV. Von der Einteilung der transscendentalen Logik in die transscendentale Logik und Dialektik 87

I. Abteilung. Die transscendentale Analytik 89
1. Buch. Die Analytik der Begriffe 90
1. Hauptstück. Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe 91
1. Abschnitt. Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt 92
2. Abschnitt. § 9. Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen 95
3. Abschnitt. § 10. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien 102
§ 11. Artige Betrachtungen, die sich über die Tafel der Kategorien anstellen lassen 109
§ 12. Über ein Hauptstück in der Transscendentalphilosophie der Alten 113
2. Hauptstück. Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe 116
1. Abschnitt. § 13. Von den Prinzipien einer transscendentalen Deduktion überhaupt 115
§ 14. Übergang zur transscendentalen Deduktion der Kategorien 124
2. Abschnitt. Transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe 129
§ 15. Von der Möglichkeit einer Bedingung überhaupt 129

Seite

§ 16. Von der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption 131
§ 17. Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs 136
§ 18. Was objektive Einheit des Selbstbewufstseins sei 139
§ 19. Die logische Form aller Urteile besteht in der objektiven Einheit der Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe 140
§ 20. Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige in ein Bewufstsein zusammen kommen kann 143
§ 21. Anmerkung 144
§ 22. Die Kategorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung . 146
§ 23. Fortsetzung 148
§ 24. Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt 150
§ 25. Das denkende Subjekt läfst sich durch das bloſse Bewufstsein nicht erkennen 157
§ 26. Transscendentale Deduktion des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe 159
§ 27. Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe 165
Kurzer Begriff dieser Deduktion 168

2. Buch. Die Analytik der Grundsätze 169
Einleitung. Von der transscendentalen Urteilskraft überhaupt 171

1. Hauptstück. Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe 176

2. Hauptstück. System aller Grundsätze des reinen Verstandes 187
1. Abschnitt. Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urteile 189
2. Abschnitt. Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile 193
3. Abschnitt. Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes . . . 197

Seite

1. Axiome der Anschauung 202
2. Antizipationen der Wahrnehmung . . . 207
3. Analogien der Erfahrung 218
   A. Erste Analogie. Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz 224
   B. Zweite Analogie. Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität . . 232
   C. Dritte Analogie. Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft 256
4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt 265
   Widerlegung des Idealismus 274
   Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze 288

3. Hauptstück. Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena . . 294

Anhang. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen 316

1. Einerleiheit und Verschiedenheit . . . 319
2. Einstimmung und Widerstreit 320
3. Inneres und Äufseres 321
4. Materie und Form 322

Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe 324

2. Abteilung. Die transscendentale Dialektik 349

Einleitung.

I. Vom transscendentalen Schein 349
II. Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins 355
   A. Von der Vernunft überhaupt 355
   B. Vom logischen Gebrauche der Vernunft . . 359
   C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft . . 362

1. Buch. Von den Begriffen der reinen Vernunft . 366

1. Abschnitt. Von den Ideen überhaupt 368
2. Abschnitt. Von den transscendentalen Ideen . . 377
3. Abschnitt. System der transscendentalen Ideen . 390

2. Buch. Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft 396

1. Hauptstück. Von den Paralogismen der reinen Vernunft 399

Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele 413

Seite

Beschlufs der Auflösung des psychologischen Paralogismus 426

Allgemeine Anmerkung, den Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend 428

2. Hauptstück. Die Antinomie der reinen Vernunft . . 432

1. Abschnitt. System der kosmologischen Ideen . . 435

2. Abschnitt. Antithetik der reinen Vernunft . . . 448

1. Widerstreit der transsoendentalen Ideen
Die Welt ist endlich und unendlich 454

2. Widerstreit der transscendentalen Ideen
Alles in der Welt ist einfach und zusammengesetzt 462

3. Widerstreit der transsoendentalen Ideen
Alles geschieht nach Freiheit und Notwendigkeit 472

4. Widerstreit der transscendentalen Ideen
Es gibt ein schlechthin notwendiges Wesen und alles ist zufällig 480

3. Abschnitt. Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite 490

4. Abschnitt. Von den transscendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, insofern sie schlechterdings müssen aufgelöst werden können 504

5. Abschnitt. Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transscendentalen Ideen . 513

6. Abschnitt. Der transscendentale Idealismus als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik 518

7. Abschnitt. Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst . . 525

8. Abschnitt. Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen 536

9. Abschnitt. Von dem empirischen Gebrauch des regulativen Prinzips der Vernunft in Ansehung aller kosmologischen Ideen 543

I. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen zu einem Weltganzen 545

II. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung. 551

Schlufsanmerkung zur Auflösung der mathematisch transscendentalen u. Vorerinnerung zur Auflösung der dynamisch transsoendentalen Ideen 556

Seite

III. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen 560

Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit 570

IV. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen, ihrem Dasein nach überhaupt 587

Schlufsanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft 593

3. Hauptstück. Das Ideal der reinen Vernunft . . . 595

1. Abschnitt. Von dem Ideal überhaupt 595

2. Abschnitt. Von dem transscendentalen Ideal . . 599

3. Abschnitt. Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schliefsen 611

Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft möglich 618

4. Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes 620

5. Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes 631

Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transscendentalen Beweisen vom Dasein eines notwendigen Wesens 642

6. Abschnitt. Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises 648

7. Abschnitt. Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft 659

Anhang. Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft 670

Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft 697

II. Transscendentale Methodenlehre.

1. Hauptstück. Disziplin der reinen Vernunft 736

1. Abschnitt. Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche 741

Seite

2. Abschnitt. Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs 766

Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft 786

3. Abschnitt. Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen 797

4. Abschnitt. Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise 810

2. Hauptstück. Kanon der reinen Vernunft 823

1. Abschnitt. Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft 825

2. Abschnitt. Von dem Ideal des höchsten Guts als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft 832

3. Abschnitt. Vom Meinen, Wissen und Glauben . 848

3. Hauptstück. Die Architektonik der reinen Vernunft. 860

4. Hauptstück. Die Geschichte der reinen Vernunft . 880

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Einleitung.

I.

Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis.

1. Alle Erkenntnis fängt, der Zeit nach, mit der Erfahrung an.

2. Darum mufs sie aber nicht eben alle aus der Erfahrung entspringen.

3. Frage: Giebt es Erkenntnisse (a priori), die nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Erkenntnisvermögen entspringen?

4. Unter solchen Erkenntnissen (a priori) sind aber hier nicht die zu verstehen, die aus einer allgemeinen Regel abgeleitet werden, welche selbst aus der Erfahrung entlehnt ist.

5. Erkenntnisse a priori sollen nur die heifsen, die schlechterdings nicht aus Erfahrung entspringen. Rein heifsen sie, wenn gar nichts aus der Erfahrung (Empirisches) beigemischt ist.

II.

Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche.

6. Die beiden sichern Kennzeichen einer Erkenntnis a priori sind Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit.

7. Dafs es Erkenntnisse a priori giebt, beweisen Beispiele (alle Sätze der Mathematik) und die Gewifsheit der Erfahrung, die auf Grundsätzen und nicht wieder auf Erfahrung beruhen mufs.

III.

Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme.

8. Gewisse Erkenntnisse sind sogar in keiner Erfahrung anzutreffen.

9. Die Gegenstände dieser Erkenntnis sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft, die sich mit ihnen beschäftigt, ist die Metaphysik; sie verfährt anfangs dogmatisch d. i. ohne Prüfung, ob die Vernunft etwas davon zu erkennen vermag.

10. Das Beispiel der Mathematik, die Sicherheit, von der Erfahrung nicht widerlegt zu werden, der Reiz, seine Erkenntnisse zu erweitern, und die Wirklichkeit der Erkenntnisse a priori durch Zergliederung der Begriffe verleiten dazu.

IV.

Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile.

11. In einem Urteile ist entweder das Prädikat im Subjekt versteckterweise enthalten (analytisches Urteil), oder es liegt ganz ausser dem Begriff des Subjekts und steht nur mit demselben in Verknüpfung (synthetisches Urteil).

12. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekte in analytischen Urteilen beruht auf der Zergliederung des Subjekts; in Erfahrungsurteilen, die als solche synthetisch sind, auf der Erfahrung.

13. Frage: Worauf gründet sich nun diese Verknüpfung in synthetischen Urteilen a priori?

V.

In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile a priori als Prinzipien enthalten.

14. 1) Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch.

15. Eigentlich mathematische Sätze sind jederzeit Urteile

a priori, wenigstens die der reinen Mathematik, weil sie Notwendigkeit bei sich führen.

16. Ein arithmetischer Satz wie $7 + 5 = 12$ ist nicht analytisch, weil die 12 nicht durch die Zergliederung der 7 und 5, sondern durch die Operation des Hinzuthuns der Einheiten der 5 zu denen der 7 gefunden wird.

17. Ebensowenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch.

18. Einige wenige Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar analytisch, aber sie dienen nur zur Kette der Methode, nicht als Prinzipien, nnd können doch konstruiert werden.

19. 2) Die Naturwissenschaft enthält synthetische Sätze a priori als Prinzipien in sich.

20. 3) In der Metaphysik sollen synthetische Sätze a priori enthalten sein.

VI.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft.

21. Aufgabe: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

22. Dafs man an diese Aufgabe nicht dachte, ist die Ursache der Ungewifsheit und der Widersprüche in der Metaphysik.

23. In der Auflösung dieser Aufgabe ist die Beantwortung der Frage, wie sind reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich? mit begriffen.

24. Metaphysik als Naturanlage ist wirklich (in der Vernunft), also entsteht auch von ihr die Frage, wie ist sie möglich?

25. Da sich aber in der Metaphysik als Naturanlage Widersprüche finden, so ist in der obigen Aufgabe (21) auch die enthalten: wie ist die Metaphysik als Wissenschaft möglich?

26. Die Prüfung des Vernunftvermögens (24) führt also notwendig zur Wissenschaft, der Gebrauch desselben ohne Prüfung zum Skeptizismus.

27. Diese Wissenschaft kann nicht von grofser Weitläufigkeit sein, weil die Vernunft blofs mit sich selbst zu thun hat.

28. Man mufs nur alle bisherigen Versuche, eine Metaphysik zu stande zu bringen, als ungeschehen ansehen und sich durch keine Schwierigkeiten und keinen Widerstand abschrecken lassen.

VII.

Idee und Einteilung einer besondern Wissenschaft unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft.

29. Die Vernunft ist das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnisse a priori an die Hand giebt. Das Vermögen der Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, ist die reine Vernunft. Eine Wissenschaft der Prüfung oder Beurteilung dieser reinen Vernunft kann die Kritik der reinen Vernunft heifsen.

30. Die Idee einer Wissenschaft, die aus dieser Kritik entspringt, soll Transscendentalphilosophie heifsen. Sie ist das System aller Prinzipien der reinen Vernunft.

31. Die Kritik der reinen Vernunft ist die vollständige Idee der Transscendentalphilosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst, denn dazu gehört die vollständige Analysis aller ihrer Begriffe.

32. Die Transscendentalphilosophie ist eine Weltweisheit der reinen, blofs spekulativen Vernunft, denn es mufs gar nichts Empirisches hinein kommen.

33. Die Kritik der reinen Vernunft zerfällt in die Elementarlehre und die Methodenlehre. Da es aber zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gibt, Sinnlichkeit und Verstand, so würde die Sinnlichkeit, insofern sie Vorstellungen a priori enthalten sollte, der Gegenstand eines Teiles der Transscendentalphilosophie, der transscendentalen Sinnlehre, sein.

Kritik der reinen Vernunft.

I.

Transscendentale Elementarlehre.

Erster Teil.

Die transscendentale Ästhetik.

§ 1. Erklärungen.

34. Die Fähigkeit, von Gegenständen affiziert zu werden, heifst Sinnlichkeit; sie liefert uns Vorstellungen, die Anschauungen heifsen, welche der Verstand auf Begriffe bringt oder denkt.

35. Die Wirkung eines Gegenstandes auf unsere Sinnlichkeit ist Empfindung, der unbestimmte Gegenstand heifst Erscheinung, die Anschauung, die uns die Sinnlichkeit davon liefert, heifst empirisch.

36. Das in der Erscheinung, was der Empfindung korrespondiert, heifse Materie, das, worin sich die Empfindungen ordnen, die Form; diese kann nicht Wirkung des Gegenstandes sein, sonst wäre sie nicht Form, sondern Empfindung; sie liegt also im Gemüt a priori bereit.

37. Vorstellungen, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird, heifsen rein, die Form der empirischen Anschauung ist also reine Anschauung, und da sie im Gemüt bereit liegt, die reine Form der Sinnlichkeit.

38. Die Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlich- 35
keit a priori heifse transscendentale Ästhetik. Sie

macht den ersten Teil der transscendentalen Elementarlehre aus.

39. In ihr wird die Sinnlichkeit isoliert, so dafs alles, was der Verstand dabei denkt und was zur Empfindung gehört, davon abgesondert wird. So finden sich zwei reine Formen der Sinnlichkeit, als Prinzipien der Erkenntnis, Raum und Zeit.

Erster Abschnitt.

Von dem Raume.

§ 2. Metaphysische Erörterung dieses Begriffs.

40. Vermittelst des äufseren Sinnes stellen wir uns Gegenstände als aufser uns im Raume vor. Erörterung (Exposition) ist die deutliche Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört; sie ist metaphysisch, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt.

Der Raum ist

41. 1) kein empirischer Begriff, denn alle äufsere Erfahrung ist nur durch die Vorstellung des Raumes möglich;

42. 2) eine notwendige Vorstellung a priori, denn man kann wohl die Gegenstände aus dem Raume, aber nicht den Raum selbst wegdenken;

43. 3) eine reine Anschauung, denn er ist wesentlich einig;

44. 4) er wird als eine unendlich gegebene Gröfse vorgestellt, also ist er nicht Begriff, sondern Anschauung a priori.

§ 3. Transscendentale Erörterung des Begriffs vom Raume.

45. Die Erörterung ist transscendental, wenn gezeigt wird,

1) dafs synthetische Erkenntnisse a priori daraus herfliefsen;
2) dafs diese nur durch die gegebene Erklärungsart des Begriffs möglich sind.

46. Die Geometrie ist die Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raums synthetisch und a priori bestimmt. Da ihre Sätze also nicht aus dem bloſsen Begriff vom Raume folgen, so muſs er ursprünglich Anschauung sein, und zwar reine Anschauung, weil jene Sätze apodiktisch sind.

47. Eine solche äuſsere Anschauung a priori kann dem Gemüt nicht anders beiwohnen, als sofern sie als Form des äuſsern Sinnes bloſs im Subjekte ist.

48. Diese Erklärung macht also allein die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich.

Schlüsse aus obigen Gründen.

49. a. Der Raum stellt gar keine Eigenschaft oder Verhältnisse der Dinge an sich vor, denn diese können nicht a priori angeschaut werden.

50. b. Er ist die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der uns allein äuſsere Anschauung möglich ist (Form).

51. Hieraus folgt also die empirische Realität und transscendentale Idealität des Raums.

52. Auſser dem Raume gibt es weiter keine andere subjektive auf etwas Äuſseres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv wäre, weil aus keiner synthetische Sätze a priori hergeleitet werden können.

53. Also ist nichts, was im Raume angeschaut wird, eine 45
Sache an sich, sondern eine bloſse Vorstellung unserer Sinnlichkeit.

Zweiter Abschnitt.

Von der Zeit.

§ 4. Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit.

54. Die Zeit ist

1) kein empirischer Begriff, denn die Vorstellung der Zeit liegt der Erfahrung zum Grunde,

55. 2) eine notwendige Vorstellung; denn die Anschauungen kann man aus der Zeit wegdenken, die Zeit aber nicht.

56. 3) Auf diese Notwendigkeit gründet sich auch die Möglichkeit der Axiome von der Zeit, die uns vor der Erfahrung belehren.

57. 4) Die Zeit ist eine reine Anschauung, denn sie ist wesentlich einig.

58. 5) Die Unendlichkeit der Zeit lehrt, dass sie kein Begriff sei.

§ 5. Transscendentale Erörterung des Begriffs der Zeit. (Siehe 56.)

59. Dieser Begriff der Zeit erklärt auch allein die synthetischen Erkenntnisse a priori der allgemeinen Bewegungslehre.

§ 6. Schlüsse aus diesen Begriffen.

60. a. Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen an sich anhinge.

61. b. Sie ist die Form des Anschauens unseres inneren Zustandes oder unseres inneren Sinnes.

62. c. Sie ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.

63. Nehmen wir also die Gegenstände, wie sie an sich sein mögen, so ist die Zeit nichts, nur in Ansehung der Erscheinungen ist sie etwas.

64. Hieraus folgt also die empirische Realität und die transscendentale Idealität der Zeit.

§ 7. Erklärung.

65. Einwurf: Veränderungen sind wirklich und nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Antwort: Die Zeit ist etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung, aber nichts für sich selbst Bestehendes, das da wäre, wenn auch unser Vorstellungsvermögen nicht wäre.

66. Die Ursache dieses Einwurfs ist, dafs die Wirklichkeit des Gegenstandes unseres inneren Sinnes unmittelbar durchs Bewufstsein klar ist, und dafs man nicht bedachte, dafs auch dieser Gegenstand nur zur Erscheinung gehört.

67. Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnisquellen synthetischer Sätze a priori, gehen aber als Bedingungen der

Sinnlichkeit blofs auf Erscheinung. Wer dagegen die absolute Realität beider als subsistierend behauptet, mufs zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge annehmen; und wer sie als inhärierend ansieht, mufs die apodiktische Gewifsheit der Mathematik bestreiten.

68. Dafs die transscendentale Ästhetik nicht mehr als diese zwei Elemente enthalten könne, ist daraus klar, weil alle anderen zur Sinnlichkeit gehörigen Begriffe etwas Empirisches voraussetzen.

§ 8. Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Ästhetik.

69. I. 1) Die wahre Meinung über die Grundbeschaffenheit der Sinnlichkeit ist also:

70. Dafs die Dinge, die wir im Raume und in der Zeit anschauen, nur Vorstellungen sind, die als Erscheinungen mit dem Raume und mit der Zeit nur in uns existieren.

71. Dafs unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene 60
Vorstellung der Dinge sei, ist folglich eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und Erscheinung. Der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist blofs logisch.

72. Die Leibniz-Wolfische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichtigen Gesichtspunkt angewiesen.

73. Der Unterschied zwischen dem, was der Anschauung wesentlich anhängt, und dem, was ihr zufällig zukommt, ist empirisch.

74. 2) Diese transscendentale Ästhetik ist nicht Hypothese, sondern gewifs.

75. Denn wären Raum und Zeit nicht blofse Formen unserer 65
Anschauungen, welche Bedingungen a priori enthalten, unter denen allein Dinge für uns äufsere und innere Gegenstände sein können, die ohne diese Bedingungen an sich nichts sind, so könnten wir a priori ganz und gar nichts über äufsere Objekte synthetisch ausmachen.

76. II. Die Theorie von der Idealität des Raums und der Zeit wird auch dadurch bestätigt, dafs in der Anschauung nichts als Verhältnisse erkannt werden.

77. III. Unterschied zwischen Schein und Erscheinung. In der Erscheinung werden jederzeit die Objekte als etwas wirklich Gegebenes angesehen, denke ich aber nicht an das Verhältnis des Objekts zum anschauenden Subjekt, so entspringt der Schein.

78. IV. Sollen Zeit und Raum objektive Formen aller Dinge sein, so hat man kein Recht, die Bedingungen derselben von der Anschauung des Gegenstandes der natürlichen Theologie wegzuschaffen.

79. Es ist auch nicht nötig, dafs wir die Anschauungsart im Raume und in der Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken.

Beschlufs der transscendentalen Ästhetik.

80. Hier haben wir nun eins von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transscendentalphilosophie (21). Synthetische Sätze a priori sind möglich, durch reine Anschauungen a priori, Raum und Zeit.

Zweiter Teil.

Die transscendentale Logik.

I. Von der Logik überhaupt.

81. Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts (33), der Rezeptivität der Eindrücke (34 f.) und der Spontaneität der Begriffe. Aus der erstern entspringen Anschauungen, aus der zweiten Begriffe; beide machen die Elemente aller unserer Erkenntnis aus.

82. Die erstere ist die Sinnlichkeit, die andere der Verstand. Beide sind unentbehrlich zur Erkenntnis. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Die Wissenschaft von den Regeln des Verstandes heifst Logik.

83. Die Logik ist entweder die des allgemeinen Verstandesgebrauchs (Elementarlogik) oder des besondern Verstandesgebrauchs (Organon dieser oder jener Wissenschaft).

84. Die Elementarlogik ist entweder die reine, in der man von allen empirischen Bedingungen abstrahiert, oder die angewandte, die auf die Regeln des Verstandesgebrauchs unter psychologischen Bedingungen gerichtet ist.

85. Beide müssen in der Elementarlogik voneinander abgesondert werden. Die reine steht unter zwei Regeln.

86. 1) Als ein Teil der allgemeinen Logik abstrahiert sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntnis und hat mit nichts als der bloſsen Form des Denkens zu thun.

87. 2) Als reine Logik hat sie keine empirischen Prinzipien; mithin schöpft sie nichts aus der Psychologie.

88. Die angewandte Logik ist eine Vorstellung des notwendigen Verstandesgebrauchs unter den zufälligen Bedingungen des Subjekts.

II. Von der transscendentalen Logik.

89. Sollte, wie bei den Anschauungen (35—37), ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken angetroffen werden, so würde es eine Logik geben, die auf diesen Inhalt der Erkenntnis ginge und nicht allgemeine Logik, sondern Logik des reinen oder des empirischen Denkens wäre.

90. Anmerkung. Die Erkenntnisse a priori von der 80
Möglichkeit der Erkenntnis oder von dem Gebrauch gewisser Vorstellungen a priori heifsen transscendental.

91. Die Wissenschaft des reinen Verstandeserkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken, oder die Logik des reinen Denkens (89) würde also transscendentale Logik heifsen.

III. Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik.

92. Man hat immer von den Logikern zu wissen verlangt, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit sei.

93. Es ist aber ein nötiger Beweis der Einsicht, zu wissen, was man vernünftigerweise fragen sollte.

94. Ein allgemeines Kriterium der Wahrheit nämlich sollte man nicht verlangen, weil es nicht möglich ist. Denn Wahrheit ist die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande. Nun soll das Kriterium dieser Übereinstimmung 1) an einer jeden Erkenntnis zu finden sein als allgemein, 2) den wahren Gegenstand der Erkenntnis von jedem andern unterscheiden, also jeder Erkenntnis eigentümlich sein. Das Kriterium soll 1) von jeder Erkenntnis ohne Rücksicht auf den Inhalt derselben (den Gegenstand) gelten und 2) doch die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Inhalt (dem Gegenstand) betreffen. Dieses ist widersprechend in sich selbst.

95. Die allgemeine Logik lehrt nur die negativen Kriterien der Wahrheit oder den Irrtum in der Form des Denkens finden; die positiven Kriterien (dergleichen [94] sein sollte) oder den Irrtum im Inhalt des Denkens entdecken kann sie nicht lehren.

96. Die allgemeine Logik als Wissenschaft von den negativen Bedingungen der Wahrheit heifse Analytik; als vermeintliche Wissenschaft von positiven Bedingungen der Wahrheit ist sie Dialektik.

85 97. Die letzte ist eine Logik, welche Schein erregen lehrt.

98. Eine solche Unterweisung ist wider die Würde des Philosophen, daher heifst auch die Kritik des dialektischen Scheins, als ein Teil der Logik, Dialektik; so auch hier.

IV. Von der Einteilung der transscendentalen Logik in die transscendentale Analytik und Dialektik.

99. In der transscendentalen Logik wird der Verstand isoliert, so dafs alles, was zur Sinnlichkeit gehört oder was seinen Ursprung in der Empfindung hat, davon abgesondert wird. Dadurch bleiben nur noch die reinen Verstandeserkenntnisse übrig, die ihren Ursprung lediglich im reinen Verstande haben. Der Teil der transscendentalen Logik, der die Elemente derselben vorträgt (vielleicht die Prinzipien, ohne welche kein Gegenstand gedacht werden kann), heifse transscendentale Analytik. Diese reinen Verstandes-

erkenntnisse haben ohne Anschauungen keine Objekte (82). Folglich ist die transscendentale Logik als Wissenschaft von vernünftelnden Objekten (ohne Anschauungen) eine transscendentale Dialektik, welche dialektischen Schein erregen lehrt. Hier aber heifst transscendentale Dialektik die Kritik dieses dialektischen Scheins.

Der transscendentalen Logik
Erste Abteilung.
Die transscendentale Analytik.

100. Sie trägt das System aller reinen Elementarbegriffe der reinen Verstandeserkenntnis in ihrer ganzen Vollständigkeit vor und besteht aus zwei Büchern, dem System der Begriffe und dem System der Grundsätze.

Der transscendentalen Analytik
Erstes Buch.
Die Analytik der Begriffe.

90

101. Sie ist die Zergliederuug des Verstandesvermögens, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen.

Der Analytik der Begriffe
Erstes Hauptstück.
Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.

102. Wenn man ein Erkenntnisvermögen ins Spiel setzt, so thun sich Begriffe hervor, die es kennbar machen und die sich sammeln lassen, ohne dafs man weifs, ob man sie alle hat oder alle auffinden werde.

103. Die Transscendentalphilosophie aber kann und mufs ihre Begriffe nach einem Prinzip aufsuchen, weil sie alle rein aus dem Verstande entspringen.

Des transscendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

Erster Abschnitt.

Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt.

104. Der Verstand ist das Vermögen, durch Begriffe zu erkennen. Von diesen Begriffen kann der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als dafs er dadurch urteilt, oder sie als Prädikate auf eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande bezieht und diesen dadurch bestimmt. Die Einheit (Form) dieser Handlung heifse Funktion. Diese Funktionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit (Formen) in den Urteilen vollständig darstellen kann.

95 ## Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

Zweiter Abschnitt.

§ 9. Von den logischen Funktionen des Verstandes in Urteilen.

105. Die Funktionen der Einheit in den Urteilen oder des Denkens (denn beides ist eins [104]) können in folgender Tafel vorgestellt werden. Die Urteile sind:

1) ihrer Quantität nach: allgemeine, besondere, einzelne;

2) ihrer Qualität nach: bejahende, verneinende, unendliche;

3) ihrer Relation nach: kategorische, hypothetische, disjunktive;

4) ihrer Modalität nach: problematische, assertorische, apodiktische.

106. Da diese Einteilung von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen scheint, so ist zur Verhütung des Mifsverstandes folgendes zu merken.

107. 1) Die Logiker sagen mit Recht, dafs man die einzelnen Urteile gleich den allgemeinen behandeln könne. Der Gröfse seines Inhalts nach aber verhält sich ein einzelnes

Urteil zu einem allgemeinen, wie die Einheit zur Unendlichkeit.

108. 2) Die Logiker sagen mit Recht, dafs man die unendlichen Urteile den bejahenden beizählen müfste. Allein dem Inhalt des Prädikats nach sind die unendlichen Urteile beschränkend, durch die bejahenden aber wächst der Begriff.

109. 3) Die Logiker sagen mit Recht, dafs man die disjunktiven Urteile den kategorischen beizählen müsse. Allein dem Inhalt der Erkenntnis nach erschöpfen die disjunktiven Urteile diesen ganz, die kategorischen aber setzen das Subjekt in einen Teil der ganzen Sphäre der Erkenntnis, ohne auf die übrigen Rücksicht zu nehmen.

110. 4) Die Modalität der Urteile hat das Unterscheidende an sich, dafs sie nichts zum Inhalt des Urteils beiträgt, sondern nur den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt anzeigt. 100

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

Dritter Abschnitt.

§ 10. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien.

Metaphysische Deduktion derselben.

111. Sie entspringen a priori, denn sie treffen mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens zusammen.

Beweis.

Die Handlung des Denkens, durch die der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung auf gewisse Weise durchgeht, aufnimmt und verbindet, um daraus eine Erkenntnis zu machen, heifse Synthesis.

112. Sie ist dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt und zu einem gewissen Inhalt vereinigt, und geht aller Analysis vorher. Diese Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige der Anschauung a priori gegeben ist.

113. Sie ist die bloſse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne

die wir gar keine Erkenntnis haben würden (166—169). Sie auf Begriffe zu bringen, ist eine Funktion des Verstandes.

114. Die reine Synthesis (112), allgemein vorgestellt, giebt den reinen Verstandesbegriff. Sie beruht auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori.

115. Zu einer Erkenntnis a priori gehört 1) ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung; 2) die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; 3) das Begreifen dieser Synthesis durch einen Begriff. Das letztere lehrt die transscendentale Logik, nämlich die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen.

116. Die synthetische Einheit nämlich, zu der verschiedene Vorstellungen in einer Anschauung durch dieselbe Funktion des Verstandes, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt (Synthesis), verbunden werden, ist der reine Verstandesbegriff.

105 117. Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe (nach Aristoteles Kategorien), welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es (105) logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gab.

118. Tafel der Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verstandes.

1) Der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit.

2) Der Qualität: Realität, Negation, Limitation.

3) Der Relation: Subsistenz, Kausalität, Gemeinschaft.

4) Der Modalität: Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit.

119. Dieses ist die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält und um derentwillen er auch nur ein reiner Verstand ist.

120. Sie haben auch ihre eben so reinen abgeleiteten Begriffe, die aber in ein vollständiges System der Transscendentalphilosophie gehören.

121. Diese mögen Prädikabilien des reinen Verstandes heifsen.

122. Auch die Erörterung (40) der Kategorien (Prädikamente) gehört in jenes System (120).

§ 11. Artige Betrachtungen, die sich über die Tafel der Kategorien anstellen lassen.

123. Dafs diese Tafel im theoretischen Teile der Philosophie unentbehrlich ist, um den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft vollständig zu entwerfen und sie nach bestimmten Prinzipien abzuteilen, erhellt von selbst. 110

124. 1. Anmerkung. Diese Tafel, welche vier Klassen von Verstandesbegriffen enthält, läfst sich in zwei Abteilungen zerfallen. Sie sind

125. a) die mathematischen Kategorien (der Quantität und Qualität), die auf Gegenstände der Anschauung gehen;

b) die dynamischen Kategorien (der Relation und Modalität), die auf die Existenz jener Gegenstände gehen.

126. 2. Anmerkung. Jede Klasse enthält eine Trichotomie, und die dritte Kategorie entspringt allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse.

127. Aber diese ist deswegen doch nicht abgeleitet (120), sondern ein Stammbegriff, denn zu jener Verbindung wird ein besonderer Aktus des Verstandes erfordert.

128. 3. Anmerkung. Von der Kategorie der Gemeinschaft fällt die Übereinstimmung mit der Form eines disjunktiven Urteils nicht gleich in die Augen, daher soll sie gezeigt werden.

129. In allen disjunktiven Urteilen wird die Sphäre als ein Ganzes in Teile geteilt vorgestellt, die sich wechselseitig bestimmen.

130. Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da ein Ding dem andern nicht blofs als Wirkung untergeordnet, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung des andern beigeordnet wird.

§ 12. Über ein Hauptstück in der Transscendentalphilosophie der Alten. 115

131. Der Satz der Scholastiker: „quodlibet ens est unum, verum, bonum“ enthält nicht transscendentale Prädikate

der Dinge, sondern logische Kriterien aller Erkenntnis der Dinge überhaupt. In jeder Erkenntnis ist nämlich Einheit des Begriffs, Wahrheit in Ansehung der Folgen und Vollkommenheit. Dies sind logische Kriterien der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt und vermehren also die Tafel der Kategorien nicht.

Der transscendentalen Analytik
Zweites Hauptstück.

Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

Erster Abschnitt.

§ 13. Von den Prinzipien einer transscendentalen Deduktion überhaupt.

132. Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel, was Rechtens ist (quid iuris), von der Thatsache (quid facti). Den Beweis des ersteren nennen sie die Deduktion.

133. So heifst hier der Beweis davon, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduktion. Die empirische Deduktion aber ist die Anzeige, wie ein Begriff durch Erfahrung entspringt, und betrifft ein Faktum.

134. Die Deduktion der Formen der Sinnlichkeit und der Kategorien kann folglich nicht empirisch, sondern mufs transscendental sein.

135. Indessen kann man die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, die sie als Element mit enthält; das betrifft aber ein Faktum und heifst daher die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis.

120 136. Die transscendentale Deduktion der Kategorien ist notwendig, weil sie sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und weil sie geneigt sind, auch den Raum über die Bedingungen der sinnlichen Anschauung zu gebrauchen.

137. Raum und Zeit enthalten die Bedingungen a priori der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen, und die Synthesis in denselben hat objektive Gültigkeit (67).

138. Wie sollen aber subjektive Bedingungen des Denkens

objektive Gültigkeit haben oder Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände sein?

139. Aus der Erfahrung nämlich kann eine solche Regelmäfsigkeit nicht hergeleitet werden, weil sie notwendig und allgemein ist, Erfahrung aber nur komparative Allgemeinheit giebt (6).

140. Wenn der Gegenstand die Vorstellung möglich macht, 125
so ist diese Beziehung empirisch; wenn die Vorstellung den Gegenstand möglich macht, so ist sie in Ansehung des Gegenstandes a priori bestimmend. Und von der Möglichkeit des letztern Falles ist nur die Rede.

141. Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig.

142. Sie können nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, wie es von Locke und Hume versucht wurde, von denen der erste — inkonsequent — mit diesen Begriffen Objekte erkennen wollte, die nicht erfahren werden können, der andere — konsequent — die Möglichkeit aller Erkenntnis aufser der Erfahrung leugnen mufste. Die reine Mathematik und die allgemeine Naturwissenschaft lehren, dafs sie sich beide in der Ableitung dieser Begriffe irrten.

143. Der erste öffnete der Schwärmerei Thür und Thor, der zweite ergab sich dem Skeptizismus. Das Folgende ist ein Versuch, die menschliche Vernunft zwischen diesen beiden Klippen glücklich durchzubringen.

144. Erklärung der Kategorien. Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen als bestimmt angesehen wird.

Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe
Zweiter Abschnitt.
Transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.
Vorbereitung dazu.

§ 15. Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt.

145. Die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, denn

sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, d. i. des Verstandes (§ 16 und 111, 112).

130 146. Sie ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung der Einheit macht also den Begriff der Verbindung möglich und entspringt nicht daraus. Diese Einheit ist nicht die Kategorie der Einheit (118), denn auch diese setzt schon Verbindung voraus.

§ 16. Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption.

147. Die Vorstellung: Ich denke mufs alle meine übrigen Vorstellungen begleiten können, denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte. Diese Vorstellung ist ein Aktus der Spontaneität, und da sie alle anderen Vorstellungen begleitet und selbst von keiner weiter begleitet wird, so heifse sie die reine oder ursprüngliche Apperzeption (Selbstbewufstsein) und ihre Einheit die transscendentale Einheit der Apperzeption. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen würden nicht insgesamt **meine** Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewufstsein gehörten.

148. Nur dadurch, dafs ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in Ein Bewufstsein verbinden kann (d. i. durch die synthetische Einheit der Apperzeption), ist es möglich, dafs ich mir die Identität des Bewufstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle (d. i. die analytische Einheit der Apperzeption). Denn die Beziehung der Vorstellungen auf die Identität des Subjekts geschieht dadurch, dafs ich eine zu der andern hinzusetze und mir dieser Synthesis bewufst bin. Die synthetische Einheit der Apperzeption ist also der höchste Punkt alles Denkens, der Verstand selbst, und dieser ist also das Vermögen a priori zu verbinden oder das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen.

135 149. Der oberste Grundsatz der ganzen menschlichen Erkenntnis ist also, dafs alles, was erkennbar sein soll, unter diesem Vermögen stehen mufs oder mufs können unter Einheit der Apperzeption gebracht werden.

§ 17. Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs.

150. Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war nach der transscendentalen Ästhetik: dafs alles Mannigfaltige der Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit stehe. Unter ihm stehen alle Vorstellungen der Anschauung, sofern sie uns gegeben werden. Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf den Verstand ist: dafs alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe. Unter ihm stehen alle Vorstellungen der Anschauung, insofern sie gedacht oder erkannt und darum in einem Bewufstsein müssen verbunden werden.

151. Beweis. Alles Mannigfaltige der Anschauung mufs in dem Begriff vom Objekt vereinigt werden, denn Erkenntnis, deren Vermögen doch der Verstand ist, besteht in der Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Alle Vereinigung der Vorstellungen erfordert Einheit des Bewufstseins. Folglich steht alles Mannigfaltige der Anschauung unter den Bedingungen dieser Einheit.

152. Dieser Grundsatz ist also das erste reine Verstandeserkenntnis und die objektive Bedingung aller Erkenntnis.

153. Er ist analytisch; denn er sagt blofs, dafs alle meine Vorstellungen unter den Bedingungen stehen müssen, die sie zu meinen Vorstellungen machen.

154. Dieser Grundsatz ist aber nur ein Prinzip für den Verstand, durch dessen Selbstbewufstsein das Mannigfaltige der Anschauung nicht gegeben wird, sondern dem es zur Verbindung in einem Selbstbewufstsein mufs gegeben werden.

§ 18. Was objektive Einheit des Selbstbewufstseins sei.

155. Die transscendentale Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriff vom Objekt ver-

einigt wird, und heifst darum objektiv. Die subjektive Einheit des Bewufstseins ist eine Bestimmung des inneren Sinnes, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird.

140 § 19. Die logische Form aller Urteile besteht in der objektiven Einheit der Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe.

156. Die Erklärung, dafs ein Urteil die Vorstellung des Verhältnisses zwischen zwei Begriffen sei, ist unbefriedigend, denn es wird dadurch nicht bestimmt, worin dieses Verhältnis bestehe.

157. Ein Urteil ist die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen; darauf zielt das Verhältniswörtchen ist.

Transscendentale Deduktion der Kategorien selbst.

Begriff derselben.

Sie stellt dar, wie die Kategorien als Begriffe a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt möglich sind.

Lehrsatz.

§ 20. Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Kategorien als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige in ein Bewufstsein zusammenkommen kann.

Beweis.

158. Alles Mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung gehört notwendig unter die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption (150, 151); sie wird aber darunter gebracht durch die logische Funktion der Urteile (157). Nun sind Kategorien die Begriffe, dadurch eine Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt wird (144), folglich u. s. w.

§ 21. Anmerkung.

159. In der Folge wird nun noch gezeigt werden, dafs die Einheit in jeder empirischen Anschauung durch die Kategorie entspringt (171 f.).

160. Die Kategorien sind also nun Regeln für einen Ver- 145
stand, dessen ganzes Vermögen im Denken oder Verbinden des gegebenen Mannigfaltigen besteht.

Lehrsatz.

§ 22. Die Kategorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung.

Beweis.

161. Zum Erkenntnisse gehören zwei Stücke: 1) die Kategorie, dadurch das Objekt gedacht wird und 2) die Anschauung, dadurch es gegeben wird. Das erste ohne das zweite macht nur das Denken, aber nicht das Erkennen möglich, weil nichts zu erkennen da ist. Alle uns mögliche Anschauung ist aber sinnlich (s. Ästhetik). Durch Bestimmung der reinen Anschauung bekommen wir nur Erkenntnisse von den Dingen ihrer Form nach, also nur in der Voraussetzung, dafs es Dinge giebt, die in dieser Form angeschaut werden. Dafs es solche Dinge giebt, kann nur durch empirische Anschauung erkannt werden, das heifst aber durch Erfahrung, folglich u s. w.

§ 23. Anmerkung.

162. Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann also den Kategorien allein Sinn und Bedeutung geben.

163. Nimmt man folglich ein Objekt einer nicht sinnlichen Anschauung an, so kann man es freilich durch alle die Prädikate vorstellen, die schon in der Voraussetzung liegen, dafs ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukomme, aber man kann nicht sagen, was es sei, und die Kategorien können nicht einmal darauf angewandt werden.

§ 24. Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt.

164. Die Kategorien sind blofse Gedankenformen für 150
Gegenstände jeder sinnlichen Anschauung. Die Synthesis durch sie ist rein intellektual. Sie bekommen aber nur objektive Realität, d. i. Anwendung auf Gegenstände als Erscheinungen, dadurch, dafs in uns eine gewisse Form der Anschauung a priori zu Grunde liegt und der Verstand syn-

thetische Einheit des Mannigfaltigen dieser Anschauung a priori denken kann.

165. Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori kann figürlich heifsen zum Unterschiede von der blofsen Verstandesverbindung (164), beide sind transscendental.

166. Die figürliche Synthesis mufs die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft heifsen, weil dieses Vermögen dabei wirksam sein mufs. Sie ist also unterschieden von der blofsen Verstandesverbindung, die allein in der Kategorie gedacht wird und intellektual ist. Die Einbildungskraft, insofern sie hier als Spontaneität wirkt, heifse produktive, um sie von der reproduktiven zu unterscheiden, die in die Psychologie gehört.

* * *

167. Hier ist nun der Ort, verständlich zu machen, wie der innere Sinn sogar uns selbst nur als Erscheinung dem Bewufstsein darstelle, weil wir uns nur anschauen, wie wir innerlich affiziert werden.

168. Der Verstand übt unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft diejenige Handlung auf das passive Subjekt (dessen Vermögen er ist) aus, von welcher wir mit Recht sagen, dafs der innere Sinn dadurch affiziert werde.

155 169. Wir nehmen auch jederzeit in uns wahr, dafs die transscendentale Handlung der Einbildungskraft, welche die figürliche Synthesis genannt wurde, das Mannigfaltige im innern Sinn zu einer bestimmten Anschauung verbinden mufs.

Lehrsatz.

§ 25. Das denkende Subjekt läfst sich durch das blofse Bewufstsein nicht erkennen.

Beweis.

170. Die Vorstellung, dafs ich bin, ist ein Denken, nicht ein Anschauen, also der Aktus, mein Dasein zu bestimmen, nicht es zu geben. Denn zum letzteren ist eine bestimmte Art der Anschauung erforderlich. Ich existiere als Intelligenz heifst blofs: ich bin mir meines Verbindungsvermögens bewufst.

§ 26. Transscendentale Deduktion des allgemeinen möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe.

171. Jetzt soll erklärt werden, wie die Kategorien die Natur möglich machen.

172. Synthesis der Apprehension heifse die Zu- 160
sammensetzung in einer empirischen Anschauung.

173. Mit den Anschauungen des Raums und der Zeit ist schon Einheit der Synthesis aller Apprehension als Bedingung aller Anschauung gegeben. Sie ist die der transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft (164, 165) den Kategorien gemäfs (164, 166). Mithin gelten die Kategorien von allen Gegenständen der Erfahrung.

* * *

174. 1. Beispiel. Bei der empirischen Anschauung eines Hauses liegt die notwendige Einheit des Raums zu Grunde; diese notwendige Einheit aber ist die Kategorie der Gröfse.

175. 2. Beispiel. Bei der empirischen Anschauung des Gefrierens des Wassers liegt die notwendige Einheit der Zeit zu Grunde; diese notwendige Einheit aber ist die Kategorie der Ursache.

* * *

176. Die Gegenstände der Erfahrung sind Erscheinungen, folglich sind Kategorien Begriffe, die die Natur oder den Inbegriff aller Erscheinungen möglich machen.

177. Denn die Erscheinungen inhärieren dem Subjekt und müssen also unter den Gesetzen des verknüpfenden Vermögens des Subjekts stehen.

§ 27. Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe. 165

178. Wir können keinen Gegenstand denken ohne durch Kategorien und keinen erkennen ohne durch Anschauungen. Alle Erkenntnis ist aber, insofern der Gegenstand gegeben ist, empirisch, d. h. Erfahrung. Folglich ist uns keine Erkenntnis von Gegenständen a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.

179. Die Kategorien enthalten also die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung, das ist gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft.

180. Wollte man eine Art von generatio aequivoca oder ein Präformationssystem der reinen Vernunft annehmen, so könnten die Kategorien nicht a priori und notwendig sein.

Kurzer Begriff dieser Deduktion.

181. Sie ist die Darstellung 1) der Kategorien als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung; 2) der Erfahrung als Bestimmung der Erscheinung in Raum und Zeit; 3) der Bestimmung der Erscheinungen im Raume und in der Zeit aus dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption.

* * *

182. Nur bis hierher geht die Paragraphen-Abteilung, weil bis hierher die Elementarbegriffe abgehandelt wurden. Nun kommt der Gebrauch der Elementarbegriffe.

Der transscendentalen Analytik
Zweites Buch.

Die Analytik der Grundsätze.

170 183. Die allgemeine Logik handelt in ihrer Analytik von Begriffen, Urteilen und Schlüssen, gerade den Funktionen und der Ordnung der drei Gemütskräfte Verstand, Urteilskraft und Vernunft gemäfs.

184. Da diese formale Logik von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert, so kann sie den Kanon für die Vernunft mit befassen.

185. Die transscendentale Logik kann das nicht, denn es zeigt sich, dafs der transscendentale Gebrauch der Vernunft gar nicht objektiv gültig sei und also nicht zur Analytik, sondern zu Dialektik gehöre.

186. Die transscendentale Analytik hat es daher nur mit dem Verstande und mit der Urteilskraft zu thun, denn nur diese haben einen Kanon des objektiv gültigen Gebrauchs.

187. Den Kanon für den Verstand hat die Analytik der Begriffe abgehandelt; der Kanon für die Urteilskraft heifst nun Analytik der Grundsätze und lehrt die Verstandesbegriffe auf Erscheinungen anwenden

Einleitung.

Von der transscendentalen Urteilskraft überhaupt.

188. Verstand ist das Vermögen der Regeln, Urteilskraft das Vermögen unter Regeln zu subsumieren. Das letzte kann die allgemeine Logik nicht lehren, weil dazu wieder eine Regel und schon Subsumtion erfordert werden würde.

189. Die transscendentale Logik aber scheint lehren zu müssen, die Fehltritte der Urteilskraft zu verhüten.

190. Die transscendentale Philosophie hat nämlich das Eigentümliche, dafs sie aufser der Regel auch den Fall angeben kann, der darunter zu subsumieren ist, weil sie von Begriffen handelt, die sich a priori auf ihre Gegenstände beziehen sollen.

191. Die transscendentale Doktrin der Urteils- 175
kraft handelt 1) von dem Schematismus des reinen Verstandes oder den Bedingungen der Subsumtion; 2) von den Grundsätzen des reinen Verstandes oder den Urteilen, welche unter jenen Bedingungen aus den Kategorien herfliefsen und aller übrigen Erkenntnis zu Grunde liegen.

Der Analytik der Grundsätze oder transscendentalen Doktrin der Urteilskraft

Erstes Hauptstück.

Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

192. In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff mufs die Vorstellung des ersteren mit der des letzteren gleichartig sein, denn das bedeutet eben der Ausdruck Subsumtion.

193. Die transscendentale Doktrin der Urteilskraft mufs daher zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt, die doch aus einer ganz anderen Quelle entspringen, angewandt werden können.

194. Es mufs dazu eine vermittelnde Vorstellung geben, die einerseits mit den Kategorien gleichartig und also intellektuell, und anderseits mit der Erscheinung gleichartig und also sinnlich ist. Eine solche ist das transscendentale Schema.

195. Die transscendentale Zeitbestimmung ist ein solches transscendentales Schema, denn sie ist mit der Kategorie gleichartig, weil sie auf einer Regel a priori beruht, und mit den Erscheinungen gleichartig, weil sie in jeder empirischen Vorstellung enthalten ist.

196. Das Schema des Verstandesbegriffs ist also die formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche er in seinem Gebrauch restringiert ist. Das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen heifse der Schematismus des reinen Verstandes.

197. Das Schema zu einem Begriffe ist die Vorstellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen.

180 198. Es ist vom Bilde selbst unterschieden, denn dieses ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft; das Schema aber ist ein Produkt der reinen Einbildungskraft a priori und kann nie in ein Bild gebracht werden.

199. Diese Schemate sollen nun nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit diesen dargestellt werden.

200. Das reine Bild aller Gröfsen vor dem äufseren Sinne ist der Raum, aller Gegenstände der Sinne überhaupt, die Zeit, das reine Schema der Kategorie der Gröfse ist die Zahl, eine Vorstellung der successiven Addition von Einem zu Einem.

201. Das Schema der Realität ist die kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung der Quantität von Etwas in der Zeit, die einen gewissen Grad hat (Limitation) bis zu Null (Negation).

202. Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit.

203. Das Schema der Ursache ist die Succession des Mannigfaltigen nach einer Regel.

204. Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung) ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen Substanz mit denen der anderen nach einer Regel.

205. Das Schema der Möglichkeit ist die Bestimmung der Vorstellung zu irgend einer Zeit.

206. Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit.

207. Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein zu aller Zeit.

208. Die Schemate sind also nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln und gehen auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

209. Die Schemate der Kategorien sind also die wahren 185
und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen.

210. In dieser Beziehung auf Objekte besteht aber die transscendentale Wahrheit, die alle empirische möglich macht.

211. Die Sinnlichkeit realisiert also den Verstand, restringiert ihn aber zugleich auf Erfahrung.

Der Analytik der Grundsätze oder transscendentalen Doktrin der Urteilskraft

Zweites Hauptstück.

System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

212. 1) Jetzt sollen die Urteile in systematischer Verbindung dargestellt werden, die aus dem Verhältnis der Kategorien zur Sinnlichkeit entspringen.

213. Sie heifsen Grundsätze a priori, weil sie nicht in höheren und allgemeinen Erkenntnissen gegründet sind. Das überhebt sie aber nicht allemal eines Beweises, weil sie sonst den Verdacht der Erschleichung gegen sich hätten.

214. 2) Es sollen aber blofs die Grundsätze, die sich auf die Kategorien beziehen, hier dargestellt werden, also nicht die Prinzipien der transscendentalen Ästhetik oder die mathematischen Grundsätze.

215. Es wird aber auch von dem Grundsatz analytischer Urteile müssen geredet werden, und dieses im Gegensatz mit den Grundsätzen der synthetischen Urteile.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes
Erster Abschnitt.

Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urteile.

216. Die negative Bedingung aller unserer Urteile ist, dafs sie sich nicht selbst widersprechen, allein ein Urteil, das von allem inneren Widerspruche frei ist, kann doch falsch oder grundlos sein.

190 217. Diese negative Bedingung gehört in die Logik und heifst der Satz des Widerspruchs. Er mufs so ausgedrückt werden: Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht.

218. Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, nämlich die Wahrheit analytischer Urteile mufs darnach können erkannt werden.

219. Daher mufs auch der Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Prinzipium aller analytischen Urteile gelten.

220. Die Formel desselben: Es ist unmöglich, dafs etwas zugleich sei und nicht sei, enthält eine unnötige und unvorsichtige Synthesis.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes
Zweiter Abschnitt.

Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile.

221. Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile ist in einer transscendentalen Logik das wichtigste Geschäft.

222. In synthetischen Urteilen soll man aus dem gegebenen Begriffe hinausgehen, um mit ihm einen anderen zu verbinden.

223. Dazu ist also ein Drittes nötig, worin die Synthesis zweier Begriffe geschehen kann. Dieses wird in den drei Quellen zu Vorstellungen a priori zu suchen sein; diese sind: 1) der innere Sinn und die Form desselben a priori, die Zeit; 2) die Einbildungskraft; 3) die Einheit der Apperzeption.

224. Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben soll, so mufs der Gegenstand gegeben werden können; ohne dies sind die Begriffe leer. Einen Gegenstand geben heifst dessen Vorstellung auf Erfahrung beziehen.

225. Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was 195
allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, sie hat also Prinzipien ihrer Form a priori zum Grunde.

226. Die ganze Geometrie z. B. wäre ein Hirngespinst, wäre der Raum nicht die Bedingung zur äufseren Erfahrung.

227. Alle Synthesis a priori hat folglich nun dadurch Wahrheit, dafs sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist.

228. Das oberste Prinzip aller synthetischen Urteile ist also: Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.

229. Synthetische Urteile a priori sind daher möglich, wenn die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

Dritter Abschnitt.

Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze derselben.

230. Die Grundsätze entspringen aus dem reinen Verstande, dem Vermögen der Regeln, unter welchen alles stehen mufs, wenn ihm Erkenntnis eines ihm korrespondierenden Gegenstandes zukommen soll.

231. Es giebt zwar reine Grundsätze a priori, die dem reinen Verstande nicht eigentümlich zugehören, weil sie aus reinen Anschauungen gezogen sind, aber doch vermittelst der Grundsätze des reinen Verstandes.

232. Diese Grundsätze aus reinen Anschauungen sollen hier nicht mit aufgeführt werden, wohl aber diejenigen Grundsätze des reinen Verstandes, vermittelst welcher sie möglich sind.

233. Der Gebrauch der Synthesis der reinen Verstandesbegriffe ist entweder mathematisch, wenn er blofs auf die Anschauung geht, deren Bedingung notwendig, und er also apodiktisch ist, oder dynamisch, wenn er blofs auf das Dasein geht, dessen Bedingung zufällig, und er also nur bedingt notwendig, folglich nicht unmittelbar evident ist.

200 234. Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nach der Tafel der Kategorien

I. Mathematische
1. Axiome der Anschauung,
2. Antizipationen der Wahrnehmung.

II. Dynamische
3. Analogien der Erfahrung,
4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

235. Sie heifsen mathematische und dynamische in Betracht der Anwendung, nicht um ihres Inhalts willen.

I. Die mathematischen Grundsätze.

1. Axiome der Anschauung.

236. Prinzip derselben: Alle Erscheinungen sind der Anschauung nach extensive Gröfsen.

237. Beweis. Alle Erscheinungen enthalten eine Anschauung im Raume und in der Zeit (50, 62, 150). Sie können also nicht anders apprehendiert werden als durch den Begriff einer Gröfse (173, 174). Folglich sind alle Erscheinungen der Anschauung nach Gröfsen und zwar extensive als Anschauungen im Raume und in der Zeit.

238. Alle Erscheinungen werden demnach als Aggregate angeschaut, welches der Begriff einer extensiven Gröfse ist.

239. Auf dieses Axiom gründet sich die Geometrie mit ihren Axiomen.

205 240. Die evidenten Sätze der Zahlverhältnisse sind synthetisch, aber partikular und daher nur Zahlformeln zu nennen.

241. Auf diesem Axiom beruht also die Anwendbarkeit der ganzen reinen Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung.

2. Antizipationen der Wahrnehmung.

242. Prinzip derselben: Alle Erscheinungen sind der Empfindung nach intensive Gröfsen.

243. Beweis. Alle Erscheinungen enthalten ein Reales der Empfindung (35, 36). Sie können also nicht anders apprehendiert werden als durch den Begriff einer Entstehung der Empfindung von Null an bis zu einem gewissen Mafse, also einer Gröfse, die aber nicht objektiv und in der Zeit und im Raume, also nicht extensiv, sondern intensiv ist. Eine solche Gröfse heifst ein Grad.

244. Dasjenige, was sich in dieser Empfindung, die eigentlich nicht antizipiert werden kann, a priori erkennen läfst, heifst hier in ausnehmendem Verstande Antizipation.

245. Jede einzelne Empfindung erfüllt nur einen Augenblick und hat also keine extensive Gröfse. Indessen ist jede Empfindung einer Verringerung fähig, so dafs sie abnehmen und folglich allmählich verschwinden kann. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein kontinuierlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, das heifst, die Erscheinung ist der Empfindung nach jederzeit eine Gröfse.

246. Diese Gröfse wird aber nur als Einheit apprehen- 210
diert, in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation vorgestellt werden kann. Eine solche Gröfse heifst intensiv. Also ist jede Erscheinung der Empfindung nach eine intensive Gröfse, d. i. sie hat einen Grad, der als Ursache betrachtet ein Moment heifst.

247. Beispiele. Die Farbe, Wärme, das Moment der Schwere u. s. w.

248. Die Eigenschaft der Gröfsen, nach welcher an ihnen kein Teil der kleinstmögliche oder einfach ist, heifst die Kontinuität derselben. Gröfsen von dieser Beschaffenheit kann man auch fliefsende nennen.

249. Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach kontinuierliche Gröfsen ihrer Extension und Intensität nach.

250. Auch der Satz, dafs alle Veränderung kontinuierlich sei, könnte hier mit mathematischer Evidenz

bewiesen werden, allein das gehört in die allgemeine Naturwissenschaft (298).

251. Gleichwohl mangelt es nicht an Beweistümern des grofsen Einflusses dieses Grundsatzes der Antizipation.

252. Da ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Rezeptivität der Empfindung haben mufs, so ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sei unmittelbar oder mittelbar (durch welchen Umschweif im Schliefsen man immer wolle) bewiesen, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raum oder einer leeren Zeit gezogen werden.

215 253. Es ist eine falsche Voraussetzung der Naturlehre, dafs das Reale im Raum allerwärts einerlei sei und sich nur der extensiven Gröfse, d. i. der Menge nach unterscheide. Denn eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weise jede andere Realität kann, ohne im mindesten den kleinsten Teil dieses Raums leer zu lassen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen und nichts destoweniger den Raum mit diesen kleineren Graden ebensowohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit gröfseren.

254. Wie kann aber der Verstand die Erscheinung in demjenigen, was die Empfindung betrifft, antizipieren?

255. Die Qualität der Empfindung ist jederzeit empirisch; aber das Reale, das der Empfindung korrespondiert, bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewufstsein überhaupt. Das empirische Bewufstsein im inneren Sinne kann nämlich von Null bis zu jedem Grad erhöht werden, und also mufs auch die Empfindung oder die Materie des empirischen Bewufstseins diesem Gesetz unterworfen sein.

II. Die dynamischen Grundsätze.

3. Analogien der Erfahrung.

256. Prinzip derselben: Alle Erscheinungen, als Gegenstände der Erfahrung, stehen unter einer **notwendigen** Verknüpfung der Wahrnehmungen untereinander.

257. Beweis. Erscheinungen sind unbestimmte Gegenstände einer empirischen Anschauung, deren Wirkung Empfindung heifst (34). Sollen sie Gegenstände der Erfahrung

werden, das ist Objekte, die durch Synthesis der Wahrnehmungen entspringen (158, 177), so kann dieses nicht anders als durch a priori verknüpfende Begriffe geschehen (145), diese aber führen jederzeit Notwendigkeit bei sich (6), folglich u. s. w.

258*). Die Zeit ist die Form aller Erscheinungen (62), mithin müssen diese unter notwendigen Bestimmungen der Zeit durch Begriffe stehen (145), wodurch sie als in einem objektiven Verhältnis untereinander in der Zeit vorgestellt werden. 220

259. Es giebt aber drei Modi alles Daseins in der Zeit: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein, woraus drei Regeln aller Zeitverhältnisse oder drei Analogien entspringen.

260. Diese Grundsätze (Analogien) haben das Besondere an sich, dafs sie blofs das Dasein der Erscheinungen und ihr Verhältnis untereinander in Ansehung dieses ihres Daseins betreffen.

261. Die vorigen zwei Grundsätze gingen auf Erscheinungen ihrer blofsen Möglichkeit nach und lehrten sie nach Regeln einer mathematischen Synthesis konstruieren; daher können sie auch konstitutive heifsen.

262. Da aber das Dasein sich nicht konstruieren läfst, so können die beiden letzteren Grundsätze blofs regulative Prinzipien sein. In der Philosophie (in der Mathematik ist das anders) bedeutet Analogie die Gleichheit zweier (nicht quantitativen, sondern) qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten (nicht das vierte Glied selbst) erkennen kann und eine Regel habe, dieses Glied in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden.

263. Diese Analogien haben aber blofs als Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit, nämlich dafs allein durch sie Erfahrung möglich wird.

A. Erste Analogie.

Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

264. Alle Erscheinungen enthalten die **Substanz,** welche beharrt, und das **Accidenz,** welches wechselt.

*) In der Kritik kommt erst 259, dann 258.

265. Beweis. Alle Erscheinungen sind in der Zeit (62), in welcher, als beharrlicher Form der inneren Anschauung (Substrat), das Zugleichsein und die Folge allein vorgestellt werden kann. Da aber die Zeit nicht wahrgenommen werden kann (57), so mufs in allen Erscheinungen etwas Beharrliches vorgestellt werden, an welchem die Folge wahrgenommen werden kann, d. i. Substanz sein; ingleichen mufs in allen Erscheinungen etwas sein, was aufeinander folgt, d. i. Accidenzen.

225 266. Unsere Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung ist jederzeit successiv, also immer wechselnd. Diese allein kann uns also niemals lehren, ob dieses Mannigfaltige zugleich sei oder nacheinander folge, wofern nicht an ihr etwas zu Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts als so viel Arten (modi) der Zeit sind. Nur an dem Beharrlichen (Substanz) ist also alle Zeitbestimmung, durch die aufeinander folgende Art, wie es existiert (den Wechsel der Accidenzen), möglich.

267. Diesen Grundsatz der Beharrlichkeit zu beweisen, ist noch nie einem Philosophen eingefallen.

268. Folgesätze aus ihm sind: dafs die Substanz weder vermehrt noch vermindert werden kann; dafs aus Nichts nie Etwas, und Etwas nie zu Nichts werden kann.

269. Die Substanz ist das Substrat des Realen, die Accidenzen aber sind das Reale an der Substanz selbst, sie können daher nur logisch, nicht real von der Substanz getrennt werden.

230 270. Hierauf gründet sich nun auch der richtige Begriff von der Veränderung. Veränderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren eben desselben Gegenstandes folgt. Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt. Das Beharrliche wird verändert, und das Wandelbare wechselt.

271. Veränderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen oder Vergehen der Substanz ist keine mögliche Wahrnehmung, weil dieses die empirische Vorstellung einer leeren Zeit voraussetzt, welches ein Widerspruch und unmöglich ist.

272. Oder es müfsten zwei Zeiten zugleich sein, diejenige, in welcher das Dasein verflösse (eine reine), und diejenige, an der es erkannt würde (eine empirische), welches ungereimt ist.

273. So ist demnach die Beharrlichkeit (der Substanz) eine notwendige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen bestimmbar sind.

B. Zweite Analogie.

Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität.

274. Die Erscheinungen stehen dem Wechsel der Accidenzen nach unter dem Gesetz der Verknüpfung durch Ursache und Wirkung.

275. Beweis. Vorbereitung. Alle Erscheinung der Zeitfolge sind Veränderungen oder ein Wechsel der Accidenzen (264—273).

276. Der Beweis selbst. Ich nehme wahr, dafs Erscheinungen aufeinander folgen, oder verknüpfe zwei entgegengesetzte Zustände in der Zeit. Diese Verknüpfung ist entweder willkürlich, d. i. es steht bei mir, welcher Zustand in meiner Imagination zuerst und welcher zuletzt kommen soll, oder sie ist notwendig, d. i. ich bin mir bewufst, dafs der eine Zustand immer der erste und der andere der letzte sein mufs, wodurch die Verbindung allein objektiv, d. i. in der Erscheinung ist. Notwendigkeit der synthetischen Einheit ist nur durch einen reinen Verstandesbegriff möglich (6, 116), und das ist hier der der Ursache und Wirkung.

277. Die Apprehension des Mannigfaltigen ist jederzeit 235
successiv, ob diese Succession nun aber subjektiv oder objektiv, blofs im Subjekt, oder auch im Objekt, d. i. ob die Verbindung der Teile willkürlich oder notwendig sei, mufs unterschieden werden können.

278. Dafs etwas geschehe, kann nicht wahrgenommen werden, wenn nicht eine Erscheinung vorhergeht, die diesen neuen Zustand nicht in sich enthält. Kann ich nun die Ordnung in der Succession dieser beiden Zustände nicht willkürlich bestimmen, so ist sie notwendig.

279. Die Apprehension der beiden Zustände wird also nach einer Regel geschehen, welche macht, dafs ich sie nicht anders anstellen kann.

280. Nach einer solchen Regel mufs in dem, was vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher die Begebenheit jederzeit und notwendigerweise folgt.

281. Wäre das nicht, so wäre die Apprehension blofs subjektiv, ein Spiel von Vorstellungen ohne Objekt. Dann folgten nur zwei Apprehensionen, aber nicht zwei Zustände in den Erscheinungen aufeinander.

240 282. Wenn also etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, dafs irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt.

283. Zwar scheint es, als bildeten wir uns den Begriff von Ursache und Wirkung aus der Erfahrung; dann hätte er aber weder Allgemeinheit noch Notwendigkeit (6). Wir können ihn aber aus der Erfahrung herausziehen, weil wir ihn hineingelegt haben.

284. Ein Beispiel wird uns lehren, dafs wir nie selbst in der Erfahrung die Folge dem Objekt beilegen, ohne eine Regel, die uns dazu nötigt.

285. Alle Vorstellungen sind innere Bestimmungen unseres Gemüts, sie beziehen sich aber immer auf ein Objekt, d. h. auf eine notwendige Verknüpfung derselben nach einer Regel.

286. In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellungen jederzeit nacheinander. Soll dadurch nun ein Objekt vorgestellt werden, so mufs diese Synthesis notwendig sein.

287. Die Erscheinungen der vergangenen Zeit müssen also jedes Dasein in der folgenden bestimmen, und dadurch allein können wir auch nur die Kontinuität in der Zeit bestimmen.

288. Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand (176, 177). Er macht aber die Vorstellung eines Objekts dadurch möglich, dafs er die Zeitordnung auf die Erscheinungen überträgt, wodurch eben die Folge im Objekt bestimmt wird, die in der Apprehension war.

289. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde 245
der Grund von der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich von der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit.

290. Momente des Beweisgrundes dieses Satzes: 1) zu aller Erfahrung gehört Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit successiv ist; 2) die Ordnung dieser successiven Synthesis in der Einbildungskraft mufs notwendig sein, wodurch allein ein Objekt bestimmt wird.

291. Bedenklichkeit. Dieser Satz ist blofs auf die Reihenfolge der Erscheinungen eingeschränkt, er sollte aber auch darauf passen, wenn Ursache und Wirkung zugleich sind, z. B. ein geheizter Ofen und die Stubenwärme. Antwort: Es kommt hier nicht auf den Ablauf, sondern die Ordnung der Zeit an. Die Kugel, die auf dem Kissen liegt, und das Grübchen, das sie hineindrückt, sind zugleich da. Wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, folgt das Grübchen, aber nicht umgekehrt.

292. Demnach ist die Zeitfolge das einzige empirische Kriterium der Wirkung in Beziehung auf die Kausalität der Ursache, die vorhergeht.

293. Diese Kausalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff der Substanz.

294. Handlung ist ein hinreichendes empirisches Kri- 250
terium der Substanz. Denn Handlung bedeutet das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung im Wandelbaren geschieht (270), so ist das letzte Subjekt desselben die Substanz.

295. Das Entstehen ist blofs Veränderung, und nicht Ursprung aus Nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heifst er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann.

296. Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff, aber die Form kann a priori erwogen werden.

297. Wenn eine Substanz aus einem Zustande *a* in einen andern *b* übergeht, so ist der Zeitpunkt des *b* von dem des *a*

unterschieden und folgt demselben. Ebenso ist auch der Zustand *b* vom Zustand *a*, wie *b* von Null unterschieden.

298. Frage. Wie geht ein Ding aus *a* in *b* über. Zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit, also geschieht der Übergang in der Zeit. Alle Veränderung ist also nur durch eine kontinuierliche Handlung der Kausalität möglich.

299. Das ist das Gesetz der Kontinuität aller Veränderung, dafs nämlich kein Unterschied des Realen in der Erscheinung der kleinste ist.

300. Wie ein solcher Satz völlig a priori möglich sei, das erfordert noch eine Prüfung, ob wir gleich schon eingesehen haben, dafs er richtig ist.

255 301. Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses ist eine Erweiterung der Bestimmung des inneren Sinnes, also ein Fortgang in der Zeit. Die Teile desselben sind nur in der Zeit und durch die Synthesis derselben gegeben. Die Zeit ist nun eine kontinuierliche Gröfse, also mufs die Wahrnehmung, welche die Zeit bestimmt, auch kontinuierlich erzeugt werden. Dieses Gesetz der Veränderung erkennen wir a priori, weil wir nur unsere eigene Apprehension antizipieren, deren formale Bedingung uns beiwohnt.

302. Wie nun die Zeit die sinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines kontinuierlichen Fortgangs des Existierenden zu dem Folgenden enthält, so ist der Verstand, vermittelst der Einheit der Apperzeption, die Bedingung a priori der Möglichkeit einer kontinuierlichen Bestimmung aller Stellen für die Erscheinungen in dieser Zeit.

C. Dritte Analogie.

Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

303. Die Erscheinungen stehen als Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen in durchgängiger Wechselwirkung.

304. Beweis. Sonst könnte alle subjektive Succession für objektiv gehalten werden.

305. Dinge sind zugleich, wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen gleichgültig ist.

306. Wären in den Erscheinungen alle Substanzen isoliert, so könnte das Zugleichsein nicht wahrgenommen werden (304).

307. Also mufs etwas sein, was die Ordnung in der Apprehension notwendig gleichgültig macht; das kann aber nichts anderes als ein Verstandesbegriff sein (6, 116), und das ist der von der Gemeinschaft der Wechselwirkung.

308. Das Wort Gemeinschaft heifst hier nicht com- 260
munio, sondern commercium; denn ohne das letztere kann communio spatii nie empirisch erkannt werden.

309. Erläuterung. In unserem Gemüt müssen alle Erscheinungen in communione apperceptionis stehen; soll das aber auf einem objektiven Grunde beruhen, so mufs zugleich ein commercium substantiarum sein, dadurch machen die Erscheinungen ein compositum reale aus.

* * *

310. Diese drei Analogien sind also Grundsätze der Bestimmung des Daseins der Erscheinungen nach allen drei Modis der Zeit.

1) Die Analogie der Substantialität macht überhaupt Succession möglich;

2) Die Analogie der Kausalität macht, dafs die objektive Succession nicht blofs für die subjektive gehalten werde;

3) Die Analogie der Wechselwirkung macht, dafs die subjektive Succession nicht für objektiv gehalten werde.

Objektiv aber ist, was nicht willkürlich, sondern notwendig im Bewufstsein verknüpft ist. Diese Zeitbestimmung ist durch und durch dynamisch.

311. Unter Natur verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach Gesetzen, diese sind unsere Analogien.

312. Anmerkung. Diese Analogien sind also nicht dogmatisch, sondern dadurch bewiesen worden, dafs ohne sie keine Erfahrung möglich ist, und einen anderen Beweis von ihnen kann es nicht geben.

4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

313. Was mit den formalen Bedingungen der 265
Erfahrung übereinkommt, ist **möglich** (kann erscheinen).

314. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist **wirklich** (befindet sich unter den Erscheinungen).

315. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist **notwendig** (mufs sich unter den Erscheinungen befinden).

Erläuterung.

316. Die Kategorien der Modalität vermehren den Begriff, dem sie beigelegt werden, nicht, sondern drücken nur das Verhältnis desselben zum Erkenntnisvermögen aus.

317. Eben daher sind sie blofs Erklärungen und Restriktionen aller Kategorien auf den blofs empirischen Gebrauch.

318. Das Postulat der Möglichkeit fordert nicht, dafs kein Widerspruch im Begriff sei, denn das ist eine logische Bedingung, sondern die objektive Realität eines Begriffs.

319. Nutzen und Einflufs dieses Postulats. Nur daran erkennt man die objektive Realität der Kategorien, dafs sie die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrücken.

320. Wenn man sie aber auf Dinge anwenden wollte, zu welcher in der Erfahrung nicht das Beispiel gegeben ist, so würde man in lauter Hirngespinste geraten, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für sich hat.

270 321. Die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori kann niemals aus solchen Begriffen allein abgeleitet werden.

322. Den Begriff eines Triangels können wir zwar konstruieren, aber seine reale Möglichkeit wäre zweifelhaft, wenn er nicht unter lauter Bedingungen gedacht wäre, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen.

323. Das Postulat der Wirklichkeit fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung von dem Gegenstande selbst, oder von etwas, das damit zusammenhängt.

324. Die Wahrnehmung ist der einzige Charakter der Wirklichkeit.

* *
*

Widerlegung des Idealismus.

325. Der Grund zum dogmatischen Idealismus des Berkeley, der das Dasein der Gegenstände im Raume für falsch und unmöglich erklärt, ist in der transscendentalen Ästhetik gehoben worden. Hier soll der problematische des Cartesius, der das Dasein dieser Gegenstände nur für zweifelhaft erklärt, widerlegt werden.

Lehrsatz.

326. Das bloſse, aber empirisch bestimmte Bewuſstsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raume auſser mir. 275

Beweis.

327. Das Bewuſstsein meines Daseins in der Zeit muſs an etwas Beharrliches geknüpft werden. So etwas giebt es nicht in uns, also ist es nur durch etwas auſser uns möglich. Nun ist das erstere (in 326) wirklich, also auch das letztere.

328. Anmerkung 1. Innere Erfahrung ist also nur mittelbar und nur durch äuſsere möglich, die allein unmittelbar ist.

329. Anmerkung 2. Hiermit stimmt auch aller Erfahrungsgebrauch unseres Erkenntnisvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein.

330. Anmerkung 3. Ob aber diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht bloſse Einbildung sei, muſs nach den besonderen Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden.

* * *

331. Das dritte Postulat fordert nicht bloſs formale und logische Notwendigkeit, sondern die materiale Notwendigkeit im Dasein. Diese erkennen wir nur vom Zustande der Dinge, und da ist alles, was geschieht, hypothetisch notwendig. Daher giebt es vier Naturgesetze des Daseins: in mundo non datur hiatus, saltus, casus, fatum. 280

332. Anmerkung. Ob das Feld der Möglichkeit gröſser sei als das Feld der Wirklichkeit und dieses

gröfser als das Feld der Notwendigkeit, ist soviel als ob meine Wahrnehmungen zu mehr als einer möglichen Erfahrung gehören können. Andere Formen der Anschauung und des Verstandes als die unsrigen können wir uns nicht erdenken, und sie würden auch nicht zur Erfahrung gehören. Ob noch ein anderes Feld der Materie stattfinde, kann der Verstand nicht entscheiden. Es scheint zwar aus der Umkehrung des Satzes: alles Wirkliche ist möglich, als wenn das eine Feld gröfser wäre, das ist aber blofs logisch. Was über dem Möglichen noch zum Wirklichen hinzukommen müfste, wäre also nicht möglich oder unmöglich.

333. Eigentlich ist die absolute Möglichkeit kein blofser Verstandesbegriff, und kann also auch hier die Sache nicht völlig ins Licht gesetzt werden.

285 334. Die Prinzipien der Modalität heifsen Postulate, nicht deswegen, als wenn sie ein jeder ohne Beweis zugeben müfste;

335. sondern weil sie von einem Begriffe nichts anderes aussagen, als die Handlung des Erkenntnisvermögens, dadurch er erzeugt wird.

* * *

Allgemeine Anmerkungen zum System der Grundsätze.

290 336. Um die objektive Realität einer Kategorie darzuthun, bedürfen wir also immer Anschauungen.

337. Wir bedürfen sogar immer äufsere Anschauungen dazu, z. B. zum Begriff der Substanz das Beharrliche im Raume u. s. w.

338. Diese Bemerkung ist von grofser Wichtigkeit, nicht allein um die vorhergehende Widerlegung des Idealismus (325—330) zu bestätigen, sondern vielmehr noch um die Schranken der Möglichkeit der Selbsterkenntnis ohne äufsere Anschauung zu zeigen.

339. Die letzte Folgerung aus diesem ganzen Abschnitt ist also: alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter als Prinzipien a priori der Möglichkeit der Erfahrung.

Der Analytik der Grundsätze oder der transscendentalen Doktrin der Urteilskraft

Drittes Hauptstück.

Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena.

340. Zwei wichtige Fragen sind noch zu beantworten, ehe wir zur Dialektik übergehen: 1) Ob wir mit dem, was die Erfahrung uns zu erkennen giebt, zufrieden sein können und müssen? 2) Ob wir auch im sicheren Besitz dessen sind, was sie enthält, und nicht fürchten müssen, es auch einmal falsch zu finden?

341. Es scheint nämlich, als wäre das Resultat, dafs 295
unsere Erkenntnis blofs auf das Feld der Erfahrung eingeschränkt ist, so vieler kritischer Untersuchungen nicht wert; allein ohne sie kann doch der Verstand nicht wissen, was er erkennen kann oder nicht, und also auch nicht des Besitzes seiner Erkenntnis sicher sein.

342. Der Verstand kann von allen seinen Grundsätzen a priori keinen anderen als einen empirischen Gebrauch machen. Denn zu jedem Begriff in einem solchen Grundsatz gehört 1) die logische Form desselben, 2) die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben. Das letztere kann nicht anders als in der Anschauung geschehen, welche jederzeit empirisch sein mufs, weil die reine Anschauung selbst erst durch die empirische objektive Gültigkeit bekommt.

343. Dafs dies auch der Fall mit allen Kategorien und 300
den daraus gesponnenen Grundsätzen sei, erhellt auch daraus, dafs wir keine einzige derselben ohne Bedingungen der Sinnlichkeit real definieren können.

344. Den Begriff der Gröfse kann niemand erklären als so: dafs sie die Bestimmung eines Dinges sei, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann; allein dieses wie vielmal gründet sich auf die Zeit. Und so ist es mit allen Kategorien.

345. Hieraus folgt nun unwidersprechlich: dafs die reinen Verstandesbegriffe jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können.

346. Das Resultat der transscendcntalen Analytik ist

also: dafs der Verstand blofs die Form einer möglichen Erfahrung antizipieren, aber die Schranken der Sinnlichkeit nicht überschreiten kann.

347. Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauungen auf einen Gegenstand zu beziehen. Die reine Kategorie allein drückt nur das Denken eines Objekts überhaupt aus. Es gehört noch dazu ein Schema, um etwas unter die Kategorie subsumieren zu können.

305 348. Die reinen Kategorien, ohne formale Bedingung der Sinnlichkeit, sind also blofs die reine Form des Verstandesgebrauchs und drücken nur aus, wie ein Objekt gedacht wird, können aber allein kein Objekt bestimmen.

349. Es liegt inzwischen hier eine schwer zu vermeidende Täuschung zu Grunde. Weil die Kategorien nicht aus Sinnlichkeit entspringen, so scheint ihr Gebrauch sich weiter als blofs auf sinnliche Gegenstände zu erstrecken. Allein sie sind blofs Gedankenformen. Unterscheiden wir indessen die Dinge, wie sie uns erscheinen (Phänomena, Sinnwesen), von dem, wie sie an sich sein mögen (Noumena, Gedankenwesen, Verstandeswesen), so ist die Frage, ob wir die letzteren nicht vermittelst der Kategorien erkennen?

350. Gleich anfangs zeigt sich hier die Zweideutigkeit, welche grofsen Mifsverstand veranlassen kann: dafs, weil der Verstand sich aufser dem Phänomen noch eine Vorstellung von einem Noumen macht, er nur das Verstandeswesen überhaupt, das durch die reinen Kategorien vorgestellt wird, für die richtige Vorstellung jenes Noumens, als eines wirklich aufser unserer Sinnlichkeit existierenden Wesens, hält.

351. Ein Ding, das nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, kann Noumenon in negativer, und ein Ding, das Objekt einer nicht sinnlichen oder intellektuellen Anschauung wäre, Noumenon in positiver Bedeutung heifsen.

352. Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen in negativer Bedeutung, nämlich dafs die Kategorien blofs auf Erscheinungen begrenzt sind und jene Noumenen durch sie nicht erkannt werden können. Zum Erkenntnis positiver Noumenen müfste den Kategorien eine intellektuelle Anschauung zu Grunde liegen, die wir nicht haben.

353. Wenn ich alles Denken aus einer empirischen Erkenntnis wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntnis übrig; nehme ich aber alle Anschauung daraus weg, so bleibt noch die Form des Denkens übrig. Daher erstrecken sich die Kategorien weiter, weil sie Objekte überhaupt denken. Sie haben aber darum keine gröfsere Sphäre von wirklichen Objekten.

354. Der Begriff eines Noumenon ist ein durch die 310
Einschränkung der Sinnlichkeit notwendig gemachter Grenzbegriff, um die Anmafsungen der Sinnlichkeit einzuschränken.

355. Die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden, aber wohl die Einteilung der Begriffe in sinnliche und intellektuelle.

356. Versteht man, wie einige mifsbräuchlich gethan haben, unter mundus intelligibilis den Zusammenhang der Sinnenwelt nach allgemeinen Verstandesgesetzen, so giebt es eine solche intelligible Welt. Hier aber wird nur die Erkenntnis einer solchen intelligiblen Welt, die gar nicht Erscheinung ist, verneint.

357. Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände geben. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen.

358. Wenn jemand nach allen diesen Erörterungen doch 315
noch Bedenken trägt, dem blofs transscendentalen Gebrauch der Kategorien zu entsagen, so mache er einen Versuch, mit ihnen allein etwas synthetisch zu behaupten, und es wird ihm unmöglich sein.

Anhang.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen.

359. Diejenige Handlung des Gemüts, wodurch man das Verhältnis der Begriffe zu einander ausmacht, heifst die Überlegung.

360. Diese Überlegung ist logisch, wenn sie die Form der Begriffe betrifft; kommt es aber auf den Inhalt derselben an, so ist die Frage, ob die Dinge zum Verstande oder zur Sinnlichkeit gehören, und dann ist die Überlegung transscendental.

361. Zu dieser Überlegung hat der Verstand vier Reflexionsbegriffe. Diese sind nach der Tafel der Kategorien folgende:

362. 1) Quantität. Einerleiheit und Verschiedenheit. Ein Ding, das der Qualität und Quantität nach mit einem andern einerlei ist, ist numerisch identisch, oder dasselbe Ding mit dem andern, wenn es ein Gegenstand des reinen Verstandes ist; ist es aber ein Gegenstand der Sinne, so kann es noch durch Zeit und Ort verschieden sein. Daher würde Leibnizens Principium identitatis indiscernibilium nur dann gelten, wenn die Dinge nicht Erscheinungen (Sensibilia), sondern Intelligibilia wären.

320 363. 2) Qualität. Einstimmung und Widerstreit. Zwischen Realitäten vor dem reinen Verstande läfst sich kein Widerstreit denken, aber wohl in der Erscheinung.

364. 3) Relation. Das Innere und Äufsere. An einem Gegenstande des reinen Verstandes ist nur das innerlich, was gar keine Beziehung auf etwas von ihm Verschiedenes hat. In einer Erscheinung ist alles Relation. Innere Accidenzen kennen wir nicht, als die im innern Sinn. Daher machte Leibniz aus allen Substanzen, selbst aus den Bestandteilen der Materie, einfache Subjekte mit Vorstellungskräften (Monaden).

365. 4) Modalität. Materie und Form. Im Begriff des reinen Verstandes geht die Materie der Form vor, daher nahm Leibniz Monaden an, um das äufsere Verhältnis darauf zu gründen. In der Erscheinung aber geht die Form der Materie vor, denn sie ist die Beschaffenheit der Sinnlichkeit.

Anmerkung.

Zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

366. Man kann die Stelle, welche wir einem Begriff in der Sinnlichkeit oder im reinen Verstande erteilen, seinen transscendentalen Ort, sowie den höheren Begriff, unter

welchem er in der logischen Stufenleiter als niederer Begriff gehört, seinen logischen Ort nennen. Die Beurteilung dieser Stellen heifst die Topik, die also transscendental oder logisch ist.

367. Die transscendentale Topik enthält nicht mehr 325
als die (362—365) angeführten vier Titel, die nicht wie die Kategorien den Gegenstand nach seinem Begriff darstellen, sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, die vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht.

368. Ohne die transscendentale Überlegung gebraucht man die Reflexionsbegriffe zu den Gegenständen unsicher, und es entsteht eine transscendentale Amphibolie, d.i. Verwechselung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung.

369. Leibniz verglich die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloſs im Verstande untereinander,

1) sofern sie vor dem Verstande einerlei und verschieden sind; daher ist sein Gesetz des Nichtzuunterscheidenden kein Gesetz der Natur, sondern eine analytische Regel.

370. 2) Der Grundsatz: daſs Realitäten einander niemals logisch widerstreiten, ist von den Verhältnissen der Begriffe richtig, aber nicht von den Phänomenen und Noumenen. Daher ist Leibnizens Behauptung, daſs alle Übel Negationen sind, durch diesen Grundsatz noch nicht bewiesen, auch nicht die, daſs man alle Realitäten als in einem Objekt vereinigt vorstellen könne.

371. 3) Die Leibnizsche Monadologie hat gar keinen an- 330
deren Grund, als daſs er den Unterschied des Inneren und Äuſseren bloſs im Verhältnis auf den Verstand vorstellt. Die Zusammensetzung ist etwas Äuſseres, also muſste das Einfache die Grundlage des Inneren sein, und da wir nichts anderes Inneres kennen als den Zustand der Vorstellungen, demselben Vorstellungen beigelegt werden.

372. Eben darum muſste aber auch sein Prinzip der Gemeinschaft der Substanzen eine vorherbestimmte Harmonie sein.

373. 4) Der berühmte Lehrbegriff Leibnizens von Raum und Zeit entsprang auch aus dieser Quelle. Er hielt beide

für die intelligible Form der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, die Dinge aber für intelligible Substanzen; die Sinne aber, meinte er, verwirren uns die Begriffe unseres Verstandes von diesen Substanzen, wodurch diese Begriffe Erscheinungen würden.

374. Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst etwas durch den reinen Verstand synthetisch sagen könnten, so würde dieses doch nicht auf Erscheinungen gezogen werden können. Folglich müssen wir unsere Begriffe jederzeit unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen.

375. Dieses gilt auch von allen übrigen Reflexionsbegriffen, z. B. das Innere der Materie kann ich nur im Raume suchen u. s. w.

376. Der Nutzen dieser Kritik der Schlüsse aus der Reflexion besteht darin, dafs sie die Nichtigkeit aller Schlüsse über Gegenstände, die man blofs im Verstande vergleicht, darthut.

335 377. Wenn wir blofs logisch reflektieren, so vergleichen wir ganz richtig unsere Begriffe untereinander im Verstande; wenden wir aber diese unsere Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt an, so zeigen sich sogleich Einschränkungen, welche allen empirischen Gebrauch derselben verkehren und dadurch beweisen, dafs die Vorstellung eines Gegenstandes als Dinges überhaupt an sich selbst widerstreitend sei, wenn man diese Gegenstände nicht unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denkt.

* * *

378. Die Entwickelung der täuschenden Ursache der Amphibolie im Reflexionsbegriffe war nötig, da sie sogar einen der scharfsinnigsten unter allen Philosophen zu einem vermeinten System intellektueller Erkenntnis verleitet hat.

379. Dieses ganze System ist auf der Verkehrung des Dictum de omni et nullo in den ungereimten Grundsatz: was dem Allgemeinen nicht zukommt, das kommt auch nicht dem darunter erhaltenen Besonderen zu, erbaut.

380. Z. B.: der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründet sich darauf, dafs dasjenige, was in dem Begriff von einem Dinge überhaupt nicht anzutreffen sei, sei

auch nicht in den Dingen selbst, z. B. bei zwei Kubikfüfsen Raum.

381. Ebenso ist es mit der Zusammenfassung aller Realitäten in einem Objekt, mit den Monaden und mit dem intelligiblen Raume. 340

382. Sind intelligible Gegenstände solche, die blofs durch reine Kategorien gedacht werden, so sind sie unmöglich, sind es aber Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, so sind sie problematisch und ihr Begriff mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit unvermeidlich verbunden.

383. Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit durch den Begriff eines Noumenon, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern.

384. Der Fehler, der den Verstand verleitet, in intelligible Welten auszuschweifen, liegt darin, dafs er wider seinen Zweck transscendental gemacht wird und seine Begriffe noch einen Inhalt zu haben scheinen, auch wenn ihnen die Anschauungen fehlen. 345

* * *

385. Zur Vollständigkeit des Systems gehört nun noch der problematische Begriff vom Gegenstande überhaupt, von dem nach der Ordnung der Kategorien gezeigt werden kann, wann er etwas und wann er nichts sei.

386. 1) Der Quantität nach ist ein Quantum etwas, der Begriff, so alles aufhebt, keines — nichts. Ein Gedankending.

387. 2) Der Qualität nach ist Realität etwas, der Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, Negation — nichts. Eine Verneinung, z. B. der Schatten.

388. 3) Der Relation nach ist die Substanz in der Anschauung etwas, die blofse Form der Anschauung, Raum und Zeit, als Gegenstände — nichts, Formen.

389. 4) Der Modalität nach ist das, was erscheinen kann, etwas, der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, das Widersprechende — nichts. Ein Unding, z. B. ledernes Eisen.

390. Tafel über etwas und nichts:

Ein Gegenstand ist

I.

In Beziehung auf die Sinnlichkeit

1) der Quantität nach		3) Der Relation nach
α		*α*
Gegenstand mit Form	—	Form mit Gegenstand
Die Erscheinung		Die empirische Anschauung
ens phaenomenon		ens substantiale
Etwas		Etwas
β		*β*
Gegenstand ohne Form	—	Form ohne Gegenstand
Das Gedankending		Die reine Anschauung
ens rationis		ens imaginarium
Nichts		Nichts

Dem Inhalt nach

Dem Dasein nach

II.

In Beziehung auf den Verstand

2) Der Qualität nach		4) Der Modalität nach
α		*α*
Begriff mit Gegenstand	—	Gegenstand mit Begriff
Das Reelle		Das Ding
ens reale		ens possibile
Etwas		Etwas
β		*β*
Begriff ohne Gegenstand	—	Gegenstand ohne Begriff
Die Verneinnng		Das Unding
nihil privativum		nihil negativum
Nichts		Nichts

391. Nr. 1, *β* und Nr. 4, *β* sind durch Begriffe erdichtete Gegenstände, nämlich durch die Entgegensetzung gegen Nr. 1, *α* und Nr. 4, *α*; also geben sie leere Begriffe und können nie reelle Gegenstände sein. — Nr. 2, *β* und Nr. 3, *β* sind leere Data zu Begriffen und nur durch Nr. 2, *α* und Nr. 3, *α* Objekte.

Der transscendentalen Logik
Zweite Abteilung.
Die transscendentale Dialektik.

Einleitung.

I. Vom transscendentalen Schein.

392. Dialektik ist Kritik des dialektischen Scheins (98), 350
das heifst nicht der Wahrscheinlichkeit, denn diese ist Wahrheit durch unzureichende Gründe erkannt und gehört also in die Elementarlogik. Auch ist Erscheinung und Schein nicht einerlei; Wahrheit, Irrtum und Schein sind im Urteile, Erscheinung in den Sinnen. Die Sinne irren nicht, denn sie urteilen nicht, der Verstand allein irrt auch nicht, denn er mufs seinen Gesetzen folgen. Folglich entspringt der Schein nur aus dem unbemerkten Einflufs der Sinnlichkeit auf den Verstand.

393. Hier soll nicht von dem empirischen, sondern dem transscendentalen Schein gehandelt oder versucht werden, den Schein solcher (transscendenter) Grundsätze aufzudecken, die die Schranken der Erfahrung zu überschreiten gebieten, denn die (immanenten) Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, verursachen keinen transscendentalen Schein.

394. Der logische Schein entspringt aus Mangel an Achtsamkeit auf die logische Regel und kann weggeschafft werden; der transscendentale Schein hingegen ist eine unvermeidliche Illusion, wie der empirische Schein, weil in der Vernunft Grundsätze ihres Gebrauchs liegen, die das Ansehen objektiver Grundsätze haben.

395. Die transscendentale Dialektik wird sich also damit begnügen, diese natürliche und unvermeidliche Illusion der menschlichen Vernunft nur aufzudecken.

II. Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins.

A. Allgemeiner Begriff von dem Vernunftvermögen überhaupt.

396. Die Vernunft, ihrem logischen Gebrauche nach, 355
ist das Vermögen, mittelbar zu schliefsen (un-

mittelbare Schlüsse macht der Verstand); ihrem transscendentalen Gebrauche nach erzeugt sie selbst Begriffe; was müssen wir uns von ihr für einen höheren Begriff machen, der beide vorhergehende unter sich befasse?

397. Sie ist das Vermögen der Prinzipien.

398. Der Ausdruck Prinzip ist zweideutig, er bedeutet oft nur einen allgemeinen Satz, der als Prinzip gebraucht wird.

399. Erkenntnis aus Prinzipien kann daher diejenige heifsen, da man das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkennt, wie im Vernunftschlusse. So kann ein Grundsatz des Verstandes a priori ein Prinzip genannt werden, insofern er zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dient.

400. Diese Grundsätze des reinen Verstandes aber sind ihrem Ursprunge nach nicht Erkenntnisse aus Begriffen und würden ohne Anschauung a priori, oder ohne dafs sie Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung wären, nicht möglich sein.

401. Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sollen allein Prinzipien schlechthin, jene Grundsätze des Verstandes aber nur komparative Prinzipien heifsen.

402. So sucht man ein Prinzip der Gesetzgebung, und es ist die Frage, ob die Natur der Dinge unter Prinzipien stehe? Eine solche Erkenntnis aus Prinzipien beruht auf blofsem Denken, Verstandeserkenntnis aber bekommt ihre Gültigkeit durch Anschauungen.

403. Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen durch Regeln sein; so ist die Vernunft ein Vermögen der Einheit der Regeln durch Prinzipien. Sie geht also nie auf Erfahrung, sondern auf den Verstand, um seinen Erkenntnissen Einheit (Vernunfteinheit) zu geben.

B. Vom logischen Gebrauche des Vernunftvermögens.

404. Etwas wird entweder unmittelbar erkannt oder nur geschlossen, z. B. bei dem Betruge der Sinne halten wir etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geschlossen haben. Bei jedem Schlufs ist 1) ein Satz, der zu

Grunde liegt; 2) ein anderer, der aus jenem gezogen wird (Folgerung); 3) ein dritter, nach welchem die Wahrheit des zweiten mit der Wahrheit des ersten unausbleiblich verknüpft wird (die Schlufsfolge). Liegt die Folgerung in dem ersten Satze so, dafs es zur Ableitung daraus keiner vermittelnden Vorstellung bedarf, so heifst der Schlufs unmittelbar (ein Verstandesschlufs), ist aber dazu noch ein vermittelndes Urteil nötig, so heifst der Schlufs mittelbar (ein Vernunftschlufs).

405. In jedem Vernunftschlusse denkt man 1) eine Regel 360
(major) durch den Verstand; 2) subsumiert man ein Erkenntnis unter die Bedingung der Regel (minor) durch die Urteilskraft; 3) bestimmt man das Erkenntnis durch das Prädikat der Regel (conclusio), mithin a priori durch die Vernunft. Das Verhältnis also, welches Nr. 1 zwischen einem Erkenntnis und seiner Bedingung vorstellt, giebt dreierlei Vernunftschlüsse: 1) kategorische, 2) hypothetische oder 3) disjunktive, je nachdem der Obersatz kategorisch, hypothetisch oder disjunktiv ist.

406. Die Vernunft sucht im Schliefsen die grofse Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien zu bringen; das lehrt eine kurze Betrachtung über die Natur des Vernunftschlusses.

C. Von dem reinen Gebrauche des Vernunftvermögens.

407. Frage: Enthält die reine Vernunft a priori synthetische Grundsätze und Regeln, und worin bestehen diese Prinzipien? Die Vernunft wird hier also isoliert.

408. Das formale und logische Verfahren der Vernunft in Vernunftschlüssen giebt uns hierüber schon hinreichende Anleitung.

409. 1) Es geht der Vernunftschlufs nicht auf Anschauungen, sondern auf Begriffe und Urteile. Vernunfteinheit ist also nicht synthetische Einheit einer möglichen Erfahrung.

410. 2) Es sucht die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urteils, von der sie durch einen Prosyllogismus dann wieder die Bedingung sucht; also ist der eigentümliche Grundsatz der Vernunft: zu dem

bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden.

411. Diese logische Maxime ist aber nur dann ein mögliches Prinzip der reinen Vernunft, wenn man annimmt, dafs, wenn das Bedingte gegeben ist, auch die ganze Reihe seiner einander untergeordneten Bedingungen, die dann nicht mehr bedingt ist, gegeben sei.

412. Ein solcher Grundsatz ist aber offenbar synthetisch, denn das Bedingte bezieht sich analytisch auf die Bedingung, aber nicht auf das Unbedingte. Es müssen aber aus demselben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen.

365 413. Die aus diesem obersten Prinzip der reinen Vernunft entspringenden Grundsätze werden aber in Ansehung der Erscheinungen transscendent sein. Die Verkennung der Beschaffenheit dieses obersten Prinzips und die daraus entspringenden Mifsverständnisse untersucht nun die transscendentale Dialektik.

Der transscendentalen Dialektik

Erstes Buch.

Von den Begriffen der reinen Vernunft.

414. Die Begriffe aus reiner Vernunft sind nicht blofs reflektierte Begriffe oder solche, die (wie die Verstandesbegriffe) die Einheit der Reflexion (359f.) über die Erscheinungen enthalten, sondern geschlossene Begriffe.

415. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen; haben die ersteren objektive Gültigkeit, so können sie conceptus ratiocinati, wo nicht conceptus ratiocinantes genannt werden, überhaupt aber mögen sie transscendentale Ideen heifsen.

Des ersten Buchs der transscendentalen Dialektik

Erster Abschnitt.

Von den Ideen überhaupt.

416. Der denkende Kopf findet sich oft wegen des Ausdrucks verlegen, der sich seinen Begriffen genau anpasse. Neue

Worte zu schmieden ist eine Anmafsung, die selten gelingt. Eher ist es ratsam, das Wort dazu aus einer toten und gelehrten Sprache zu nehmen und seine ihm eigene Bedeutung zu befestigen.

417. Findet sich in irgend einer Sprache nur ein einziges Wort, das in schon eingeführter Bedeutung genau zu einem Begriffe pafst, so ist es ratsam, es zu brauchen und ihm diese seine eigentümliche Bedeutung aufzubehalten.

418. Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, dafs 370
er darunter etwas verstand, das niemals von den Sinnen entlehnt wird und sogar die Begriffe des Verstandes übersteigt.

419. Er bemerkt, dafs unsere Vernunft sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als dafs ein Erfahrungsgegenstand jemals mit ihnen kongruieren könne.

420. Er fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist, d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigentümliches Produkt der Vernunft sind, z. B. die Begriffe der Tugend.

421. Die Platonische Republik ist nicht so verwerflich, als man glaubt, wenn man Plato nicht mifsversteht; sie beruht auf der notwendigen Idee einer Verfassung von der gröfsten Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dafs jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann, ist also ein Ideal, nach welchem man allein den Wert einer jeden wirklichen Verfassung prüfen kann.

422. Aber auch in Ansehung der Natur sieht Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen oder nach Zwecken.

423. Hier soll nun der transscendentale Gebrauch der 375
Vernunft, ihre Prinzipien und Ideen untersucht werden. Das Wort Idee sollte aber nur für Vernunftbegriffe, oder für Begriffe aus Notionen, die die Möglichkeit der Erfahrung übersteigen, gebraucht werden.

Stufenleiter der Vorstellungen.

Des ersten Buchs der transscendentalen Dialektik

Zweiter Abschnitt.

Von den transscendentalen Ideen.

424. Wir können erwarten, dafs die Form der Vernunftschlüsse den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe oder transscendentale Ideen nennen können.

425. Die Funktion der Vernunft bei ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntnis nach Begriffen, und der Vernunftschlufs ist selbst ein Urteil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird.

426. Ein reiner Vernunftbegriff ist der Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält; denn in dem Obersatze eines Vernunftschlusses denken wir das Prädikat, das wir in der Konklusion auf einen gewissen Gegenstand restringieren, in seinem ganzen Umfange (Allgemeinheit). Dieser entspricht die Totalität der Bedingungen (Allheit); diese aber ist jederzeit unbedingt und wird nur durch das Unbedingte möglich gemacht.

427. Soviel Arten des Verhältnisses es nun nach den Kategorien giebt, so vielerlei Arten reiner Vernunftbegriffe wird es auch geben, nämlich:

1) ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis eines Subjekts;
2) ein Unbedingtes der hypothetischen Synthesis einer Reihe;
3) ein Unbedingtes der disjunktiven Synthesis der Teile eines Systems.

428. Es giebt nämlich ebenso viele Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prosyllogismen zum Unbedingten fortschreitet:

1) zum Subjekt, welches nicht mehr Prädikat ist;
2) zur Voraussetzung, welche nichts mehr voraussetzt;
3) zu einem Aggregat der Glieder der Einteilung, welche kein Glied zur Vollendung der Einteilung mehr erfordert.

Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben in der menschlichen Vernunft gegründet. 380

429. Das Wort absolut wird jetzt öfters gebraucht, um blofs anzuzeigen, dafs etwas von einer Sache ohne Vergleichung (innerlich) gelte; bisweilen heifst es aber auch soviel als in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig.

430. In dieser erweiterten Bedeutung soll das Wort hier gebraucht werden, im Gegensatz gegen das komparativ Gültige.

431. Nun geht der transscendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen und endigt erst bei dem absolut Unbedingten. Er dient, die Verstandeshandlungen (d. i. die Verstandeseinheit in die Anschauungen zu bringen) in ein absolutes Ganzes zusammenzufassen (d. h. Vernunfteinheit hineinzubringen). Da nun in der Erfahrung nichts unbedingt ist, so ist die Anwendung der reinen Vernunftbegriffe auf die Anschauungen (oder ihr objektiver Gebrauch) jederzeit transscendent.

432. Eine Idee ist ein notwendiger Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden

kann (z. B. die Weisheit), also sind die jetzt (427) erwogenen reinen Vernunftbegriffe transscendentale Ideen.

385 433. Sie können dienen, den Verstand in der Erkenntnis der Gegenstände besser und weiter zu leiten, und machen vielleicht einen Übergang möglich von den Naturbegriffen zu den praktischen.

434. Jetzt mufs nun die logische Form der Vernunfterkenntnis erwogen werden, um zu sehen, ob nicht die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, von einem Gegenstande überhaupt, dadurch eine Reihe von Objekten in Ansehung einer oder der anderen Funktion der Vernunft als bestimmt angesehen wird, z. B. die Welt (145).

435. Die Vernunft ist das Vermögen, zu schliefsen. Der Schlufssatz ist das Urteil, welches gefällt wird, dadurch, dafs man vermittelst des Untersatzes die Bedingung im Untersatze (von welcher man die Regel im Obersatze aussagt) unter die Bedingung der Regel (im Obersatze) subsumiert. Im Vernunftschlufs gelangt man also durch eine Reihe von Bedingungen (Prämissen) zu einer Erkenntnis (Konklusion), die durch die ratiocinatio polysyllogistica, per prosyllogismos, oder episyllogismos immer weiter fortgesetzt werden kann.

436. Mit der Reihe der Prosyllogismen verhält es sich aber ganz anders als mit der Reihe der Episyllogismen, denn auf der Seite der Bedingungen fordert man Totalität, aber auf der Seite des Bedingten wird nur ein potentialer Fortgang gedacht.

390 Des ersten Buches der transscendentalen Dialektik

Dritter Abschnitt.

System der transscendentalen Ideen.

437. Wir haben es hier nicht mit dem logischen Schein (394), sondern mit einer transscendentalen Dialektik zu thun, welche völlig a priori den Ursprung gewisser Erkenntnisse aus reiner Vernunft und geschlossener Begriffe enthalten soll. Es giebt aber drei Arten dialektischer Schlüsse, aus welchen sie entspringen (428).

438. Nun können sich unsere Vorstellungen beziehen
1) auf das Subjekt,
2) auf das Objekt, und zwar
α) als Erscheinung oder
β) als Gegenstand des Denkens überhaupt.

439. Hieraus entstehen drei Klassen der transscendentalen Ideen.

Die erste enthält die absolute Einheit des denkenden Subjekts;

die zweite enthält die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen;

die dritte enthält die absolute Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt.

440. 1) Das denkende Subjekt (die Seele) ist der Gegenstand der Psychologie; 2) der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) ist der Gegenstand der Kosmologie; 3) die oberste Bedingung alles Denkbaren (das Wesen aller Wesen) ist der Gegenstand der Theologie. Dieses sind also ebenso viele Probleme der reinen Vernunft und die Ideen zu drei transscendentalen Wissenschaften.

441. Was unter diesen drei Titeln aller transscendentalen Ideen für Modi der reinen Vernunftbegriffe stehen und wie die Vernunft lediglich durch den synthetischen Gebrauch ihrer Funktionen notwendigerweise auf diese Ideen kommt, wird in der Folge gezeigt und deutlicher werden.

442. Von diesen transscendentalen Ideen ist eigentlich keine objektive Deduktion möglich, weil sie keine Beziehung auf ein ihnen kongruierendes Objekt haben. Daher konnten sie nur aus der Natur unserer Vernunft abgeleitet werden.

443. Die Vernunft hat nur die absolute Totalität auf der Seite der Bedingungen (der Inhärenz, Dependenz und Konkurrenz) zur Absicht, die Vollständigkeit von seiten des Bedingten ist ein Gedankending und also keine transscendentale Idee.

444. Zuletzt wird man auch gewahr, dafs die reine Vernunft vermittelst der Ideen alle ihre Erkenntnisse in ein System bringt.

395 Der transscendentalen Dialektik

Zweites Buch.

Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft.

445. Vom Gegenstande einer transscendentalen Idee ist kein Verstandesbegriff möglich, oder wir können vom Objekt, welches einer Idee korrespondiert, keine Kenntnis, obzwar einen problematischen Begriff haben.

446. Nun beruht die transscendentale (subjektive) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, dafs wir durch einen notwendigen Vernunftschlufs darauf gebracht werden. Also wird es vernünftelnde Schlüsse oder Sophistikationen der reinen Vernunft geben, durch die wir vermittelst eines unvermeidlichen Scheins von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schliefsen, davon wir doch keinen Begriff haben.

447. Solcher dialektischen Vernunftschlüsse giebt es, nach der Anzahl der Ideen, drei.

1) Der Schlufs von dem transscendentalen Begriffe des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjekts. Er soll der transscendentale Paralogismus heifsen.

2) Der Schlufs von dem Widerspruch der unbedingten synthetischen Einheit einer Reihe auf die Richtigkeit der bedingten synthetischen Einheit derselben, die doch auch einen Begriff giebt. Er soll die Antinomie der reinen Vernunft heifsen.

3) Der Schlufs von Dingen, die ich nach ihrem blofs transscendentalen Begriff nicht kenne (Gegenständen überhaupt), auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transscendenten Begriff noch weniger kenne. Er soll das Ideal der reinen Vernunft heifsen.

Des zweiten Buches der transscendentalen Dialektik

Erstes Hauptstück.

Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

448. Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach. Der trans-

scendentale Paralogismus besteht in einem logischen Paralogismus aus einem transscendentalen Grunde und führt also eine unveränderliche, aber auflösliche Illusion bei sich.

449. Das Urteil: ich denke ist das Vehikel aller Begriffe überhaupt und hat keinen Titel, weil es dient, alles Denken in das Bewufstsein aufzunehmen. Es dient aber auch dazu, den Gegenstand des inneren Sinnes (die Seele) vom Gegenstande des äufseren Sinnes (dem Körper) zu unterscheiden.

450. Die rationale Seelenlehre hat dieses ich denke 400
zu ihrem Gegenstande, unabhängig von aller Erfahrung, sonst wäre sie empirisch. Das ich denke ist aber nicht Erfahrung, sondern macht Erfahrung erst möglich.

451. Ich denke ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie und kann, wenn es auf einen Gegenstand bezogen wird, nichts als transscendentale Prädikate haben, weil die Wissenschaft sonst empirisch werden würde.

452. Die Topik der rationalen Seelenlehre ist daher nach dem Leitfaden der Kategorien, da hier Ich als denkend Wesen gegeben worden, von der Kategorie der Substanz an, dadurch ein Ding an sich selbst vorgestellt wird, rückwärts folgende: Die Seele ist

1) der Relation nach: Substanz;
2) der Qualität nach: einfach;
3) der Quantität nach: Einheit (Ein Ding);
4) der Modalität nach: Existierend, im Verhältnis zu möglichen Gegenständen im Raume.

453. Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre.

1) Die Substanz, blofs als Gegenstand des inneren Sinnes, giebt Immaterialität.
2) Die Einfachheit giebt Inkorruptibilität.
3) Die Einheit, als Intelligenz, giebt Personalität. Alles dreies zusammengenommen giebt Spiritualität.
4) Die Existenz im Verhältnis zu den Körpern im Raume giebt das Commercium mit Körpern und macht eine solche Substanz zur Seele, als den Grund der Animalität; diese durch die Spiritualität eingeschränkt giebt Immortalität.

454. Hierauf beziehen sich nun vier Paralogismen einer transscendentalen Seelenlehre, der blofs die

an Inhalt gänzlich leere Vorstellung Ich (das bloſse Bewuſstsein) zum Grunde liegt. Durch dieses Ich (oder Er, Es, das Ding, welches denkt) wird bloſs ein transscendentales Subjekt der Gedanken = x vorgestellt.

455. Alles, was denkt, soll also so beschaffen sein, als es der Ausspruch des Selbstbewuſstseins an mir aussagt: weil wir den Dingen a priori alle die Eigenschaften notwendig beilegen müssen, welche die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken. Der Satz ich denke wird aber hierbei nur problematisch, nicht empirisch genommen.

405 456. Nehmen wir zur reinen Vernunfterkenntnis von denkenden Wesen auch die Naturgesetze zu Hilfe, die wir aus den Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken schöpfen, so würde empirische Psychologie entspringen.

457. Wir wollen also den Satz: ich denke (problematisch genommen) durch alle Prädikamente der reinen Seelenlehre kritisch verfolgen.

458. Allgemeine Bemerkung. Ein Objekt erkenne ich nicht durch das bloſse Denken ohne Anschauung. Also erkenne ich auch nicht mich selbst dadurch, daſs ich mir meiner als denkend bewuſst bin, sondern dazu wird eine Anschauung erfordert, die durchs Denken bestimmt wird (336—338, 342, 358).

459. 1) In allen Urteilen bin ich nun immer das bestimmende Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht (156), oder das urteilende Subjekt. Das gehört zur Beschaffenheit des Denkens, bedeutet aber darum noch nicht, daſs das Ich als Objekt Substanz sei: zu dieser Behauptung wird Anschauung erfordert.

460. 2) In jedem Denken ist das Ich ein Singular: das gehört zur Beschaffenheit des Denkens, bedeutet aber darum noch nicht, daſs das Ich eine einfache Substanz sei, denn zu dieser Behauptung wird Anschauung erfordert.

461. 3) In jedem Denken ist das Ich ein und dasselbe, identisch; das gehört zur Beschaffenheit des Denkens, bedeutet aber darum noch nicht, daſs das Ich als Person identisch sei, denn zu dieser Behauptung wird Anschauung erfordert.

462. 4) In jedem Denken unterscheide ich das Ich, welches denkt, von dem, was gedacht wird, also auch von meinem Körper; aber das gehört zur Beschaffenheit des Denkens und bedeutet darum noch nicht, dafs ich als denkendes Wesen, ohne ein Mensch zu sein, existieren kann, denn zu dieser Behauptung wird Anschauung erfordert.

463. Das sind also vier Bedingungen des Denkens, die logisch erörtert worden, aber es sind keine metaphysischen Bestimmungen des denkenden Objekts.

464. Könnte bewiesen werden, dafs es metaphysische Bestimmungen aller denkenden Wesen wären, so wäre die Kritik umgestofsen, und wir hätten einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus in das Feld der Noumenen gethan.

465. Paralogismus der rationalen Psychologie. 410

Was nur als Subjekt (Substanz) gedacht (durchs Denken, als Objekt im Bewufstsein vorgestellt) werden kann, existiert nur als Subjekt (Substanz).

Nun kann ein denkendes Wesen als ein solches (im Aktus des Denkens, nicht als Objekt, sondern als Subjekt des Denkens) (438) nur als Subjekt (als denkend, nicht als Gedanke) gedacht (im Denken als das Bewufstsein selbst vorgestellt) werden.

Also existiert es nur als Subjekt, d. i. als Substanz.

Ein Sophisma figurae dictionis, weil Subjekt im Obersatze etwas anderes (eine Kategorie) ist als im Untersatze (nämlich eine logische Bestimmung), und also auch das Denken in beiden Prämissen ganz verschiedene Bedeutung hat.

466. Es fehlt uns an einer empirischen Anschauung, um den Begriff der Substanz, d. i. eines für sich bestehenden Subjekts auf das denkende Wesen anzuwenden.

Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele.

467. Mendelssohn behauptete im Phädon (im ersten Gespräche), ein einfaches Wesen könne gar nicht aufhören zu sein, weil es als einfach nicht allmählich verschwinden könne, und also auf einmal aufhören müsse; das sei aber unmöglich, weil sonst zwischen dem Augenblicke, da es ist, und dem, da es nicht mehr ist, keine Zeit sein würde. Allein, was existiert,

mufs doch, wenn es auch keine extensive Gröfse hat, eine intensive Gröfse und also einen Grad haben (denn auch das Selbstbewufstsein hat ihn), und dieser kann abnehmen und so das denkende Wesen nach und nach, durch allmähliches Nachlassen, in nichts verwandelt werden.

468. Nehmen wir nun obige vier Sätze (452) im obigen synthetischen Zusammenhange, so dafs nicht wie (452) etwas Wirkliches, sondern der Begriff eines denkenden Wesens zu Grunde gelegt wird, so kann das denkende Wesen seine Existenz aus sich selbst bestimmen, und die Existenz der äufseren Dinge, da sie zur Bestimmung seines eigenen Daseins in der Zeit (327) gar nicht erforderlich ist, wird wenigstens problematisch.

469. Nehmen wir die vier Sätze (452) in analytischem Zusammenhange, so dafs nicht der Begriff eines denkenden Wesens, sondern das Ich denke als ein Satz, der schon ein Dasein in sich schliefst, zu Grunde gelegt wird, so fangen die Sätze von einer Wirklichkeit an und stehen so:

1) Modalität, Wirklichkeit, ich denke;
2) Relation, Substanz und Accidenz, als Subjekt;
3) Qualität, Realität, als einfaches Subjekt;
4) Quantität, Einheit, als identisches Subjekt.

470. Im Raume ist nichts Reales, was einfach wäre; also ist es unmöglich, die Beschaffenheit des denkenden Wesens aus Gründen des Materialismus zu erklären. Ich denke heifst aber hier soviel als ich existiere denkend, und das ist ein empirischer Satz; ich bedarf aber etwas Beharrliches, um auf diese Weise mein Dasein in der Zeit zu bestimmen. Dergleichen giebt es nun nicht in der inneren Anschauung, daher kann ich nicht bestimmen, ob ich als Substanz oder Accidenz existiere. Folglich ist es ebenso unmöglich, die Beschaffenheit des denkenden Wesens aus Gründen des Spiritualismus zu erklären.

471. Und wie sollte es auch möglich sein, durch die Einheit des Bewufstseins über Erfahrung hinauszukommen?

472. Es giebt also keine rationale Psychologie als Doktrin, sondern nur als Disziplin, um unsere Selbsterkenntnis von der fruchtlosen überschwenglichen Spekulation

abzuziehen und zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden.

473. Man sieht aus allen diesem, dafs ein blofser Mifsverstand der rationalen Psychologie ihren Ursprung gebe. Die Einheit des Bewufstseins oder ein Denken wird für die Einheit des denkenden Subjekts genommen und für die Anschauung eines Objekts gehalten.

* * *

474. So verschwindet dann die Erkenntnis des denkenden Wesens als eines nicht sinnlichen Objekts der Erkenntnis, aber zugleich macht diese Kritik es unmöglich, die Nichtexistenz solcher Wesen zu behaupten.

475. Gleichwohl verliert man dadurch nichts für die Annehmung eines zukünftigen Lebens. Denn der auf eine Haaresspitze gebaute spekulative Beweis desselben hat nie auf die gemeine Menschenvernunft Einfluſs gehabt. Die für die Welt brauchbaren Beweise aus den Zwecken und aus dem moralischen Gesetze bleiben hierbei in ihrem Werte.

Beschluſs der Auflösung des psychologischen Paralogismus. 425

476. Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechslung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt.

477. Die Frage über die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper kann nach diesem Lehrbegriff auch beantwortet werden. Die Schwierigkeit wegen der Ungleichartigkeit der Gegenstände verschwindet, wenn man bedenkt, dafs das Ding an sich selbst, das beiden zu Grunde liegt, vielleicht nicht so ungleichartig ist. Wie aber überhaupt Substanzen in Gemeinschaft stehen, zu erklären, liegt aufser dem Felde möglicher Erkenntnis.

Allgemeine Anmerkung, den Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend.

478. Der Satz Ich denke ist empirisch. Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, folglich auch das gedachte

Objekt als Erscheinung zu Grunde; dann wäre ja die Seele Erscheinung, Schein oder nichts?

479. 1) Das Denken, für sich genommen, ist blofs die logische Funktion ohne alle Anschauung, wodurch ich mich nur als Objekt überhaupt denke, von dem mir aber dadurch noch keine Anschauung zum Denken gegeben ist.

480. 2) Der Satz aber Ich denke, sofern er soviel sagt, als ich existiere denkend, bestimmt das Subjekt (welches dann zugleich Objekt ist) in Ansehung der Existenz und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung das Objekt aber nur als Erscheinung giebt.

430 481. Fände sich in der Folge Veranlassung, uns völlig a priori in Ansehung unseres Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würden wir im Bewufstsein etwas finden, was uns in Beziehung auf eine intelligible Welt bestimmen könnte.

482. Aber dieses würde nichts desto weniger alle Versuche in der rationalen Psychologie nicht im mindesten weiter bringen.

Des zweiten Buches der transscendentalen Dialektik

Zweites Hauptstück.

Die Antinomie der reinen Vernunft.

483. Die zweite Art der vernünftelnden Schlüsse (428) der reinen Vernunft macht nach der Analogie der hypothetischen Vernunftschlüsse (427) die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalte (439).

484. Es ist aber merkwürdig, dafs der transscendentale Paralogismus einen blofs einseitigen Schein bewirkte; der Vorteil ist nämlich gänzlich auf der Seite des Spiritualismus.

485. Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die objektive Synthesis der Erscheinungen anwenden, wo sie ihr Prinzip der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen denkt, sich aber dabei in Widersprüche verwickelt.

486. Hier zeigt sich nämlich ein neues Phänomen der menschlichen Vernunft, eine ganz natürliche Antithetik, bei der

sie sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit überlassen oder sich trotzig auf die eine Seite schlagen mufs. Beides ist der Tod der gesunden Philosophie, wiewohl jener noch allenfalls die Euthanasie der reinen Vernunft genannt werden kann.

487. Transscendentale Ideen, welche die absolute Synthesis der Erscheinungen betreffen, heifsen Weltbegriffe. Daher wird diese Antithetik oder Antinomie der reinen Vernunft den Grund zu einer dialektischen Kosmologie legen.

Der Antinomie der reinen Vernunft 435

Erster Abschnitt.

System der kosmologischen Ideen.

488. 1) Die transscendentalen kosmologischen Ideen sind bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien; 2) taugen nur diejenigen Kategorien dazu, in welchen die Synthesis eine Reihe ausmacht.

489. Die absolute Totalität der Bedingungen wird aber von der Vernunft nur sofern gefordert, als sie die aufsteigende Reihe der Bedingungen zu einem Bedingten angeht.

490. Die Synthesis einer Reihe der Bedingungen auf der Seite der Bedingungen heifse die regressive, die Synthesis auf der Seite des Bedingten die progressive Synthesis.

491. 1) Der Quantität nach geben Zeit und Raum Reihen. Die transscendentale Idee der absoluten Totalität geht also auf alle vergangene Zeit. Im Raume ist der Progressus und Regressus einerlei, und da in demselben jeder Teil durch den folgenden begrenzt und also bedingt ist, so geht die transscendentale Idee der absoluten Totalität auch auf den Raum.

492. 2) Der Qualität nach giebt die Realität im 440
Raume, die Materie, ein Bedingtes, dessen innere Bedingungen seine Teile sind, also giebt es hier auch eine Reihe und einen Fortschritt zum Unbedingten.

493. 3) Der Relation nach machen Substanz und Accidenz nicht Reihen aus, auch nicht Substanz in Ge-

meinschaft, weil sie nicht subordiniert, sondern koordiniert sind. Nur die Kausalität giebt eine Reihe von Ursachen und Wirkungen, also einen Fortschritt zum Unbedingten.

494. 4) Der Modalität nach führen die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen auf keine Reihe aufser nur, sofern das Zufällige im Dasein jederzeit als bedingt angesehen werden mufs.

495. Folglich giebt es nur vier kosmologische Ideen, nach den vier Titeln der Kategorien, nämlich

die absolute Vollständigkeit

1) der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen;
2) der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung;
3) der Entstehung einer Erscheinung überhaupt;
4) der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung.

496. 1. Anmerkung. Die Idee der absoluten Totalität betrifft also nichts anderes als die Exposition (40) der Erscheinungen.

497. 2. Anmerkung. Die Vernunft sucht das Unbedingte, welches jederzeit in der absoluten Totalität der Reihe enthalten ist. Diese schlechthin vollendete Synthesis ist aber nur Idee, denn ob sie sinnlich möglich ist, das ist jetzt noch ein Problem. Allein diese Idee liegt doch in der Vernunft, die von der Idee der Totalität ausgeht, ob sie gleich eigentlich das Unbedingte zur Absicht hat.

445 498. Dieses Unbedingte ist nun entweder blofs in der ganzen Reihe, oder es ist ein Teil der Reihe. Im ersten Fall ist die Reihe potentialiter unendlich; im zweiten Fall giebt es einen Weltanfang, eine Weltgrenze, ein Einfaches, eine absolute Selbstthätigkeit und eine absolute Naturnotwendigkeit.

499. Welt bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen, Natur das dynamische Ganze aller Erscheinungen. Da heifst nun die unbedingte Kausalität in der Erscheinung Selbstthätigkeit oder Freiheit, die bedingte aber Naturursache; das Bedingte im Dasein

überhaupt zufällig, das Unbedingte notwendig; die unbedingte Notwendigkeit der Erscheinungen Naturnotwendigkeit.

500. Die Weltbegriffe (kosmologische Ideen) verdienen auch diesen Namen, weil sie die Synthesis bis auf einen Grad (die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge) treiben, der alle mögliche Erfahrung übersteigt. Indessen verdienen die Ideen des mathematisch Unbedingten diesen Namen in engerer Bedeutung, die beiden übrigen aber den transscendentaler Naturbegriffe.

Der Antinomie der reinen Vernunft

Zweiter Abschnitt.

Antithetik der reinen Vernunft.

501. Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatischer Lehren ist, so ist Antithetik der reinen Vernunft der Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse, ohne dafs man einer vor der anderen einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt. Die transscendentale Antithetik ist nun eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft.

502. Bei einer solchen Antithetik der reinen Vernunft bieten sich drei Fragen dar:

1) Bei welchen Sätzen eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unterworfen sei?
2) Auf welchen Ursachen diese Antinomie beruhe?
3) Ob und auf welche Art dennoch der Vernunft ein Weg zur Gewifsheit offen bleibe?

503. Antwort auf die erste Frage. Die Sätze der Antithetik der reinen Vernunft müssen

1) Fragen betreffen, auf die jede menschliche Vernunft stöfst,
2) einen unvermeidlichen Schein bei sich führen. 450

504. Antwort auf die zweite Frage. Die Sätze der Antithetik sind, wenn sie der Vernunft angemessen sind, für den Verstand zu grofs; oder, wenn sie dem Verstande angemessen sind, für die Vernunft zu klein.

505. Antwort auf die dritte Frage. Der Weg zur

Gewifsheit ist die skeptische Methode oder die Methode, einem Streite der Behauptungen zuzusehen, um zu untersuchen, ob der Gegenstand des Streites nicht ein blofses Blendwerk sei.

506. Diese skeptische Methode ist aber nur allein der Transscendentalphilosophie wesentlich eigen, weil es in derselben sowohl an einer reinen Anschauung als an der Erfahrung fehlt.

Der Antinomie der reinen Vernunft
Erster Widerstreit der transscendentalen Ideen.

507. **Thesis.** 1) Die Welt hat einen Anfang in der Zeit. — 2) Die Welt hat dem Raume nach Grenzen.

508. Beweis. 1) Das Gegenteil vom ersten Satze setzt eine unendliche Reihe voraus, die endlich wäre. Denn bis zu jedem Zeitpunkt wäre eine Ewigkeit abgelaufen. Eine unendliche Reihe aber, die vollendet wäre, ist ein Widerspruch.

509. 2) Das Gegenteil vom zweiten Satze setzt ein unendliches Ganzes voraus, das endlich wäre. Denn die Welt wäre ein gegebenes unendliches Ganzes, dessen Totalität nur durch die vollendete Synthesis der Teile denkbar ist. Eine successive Synthesis der Teile einer unendlichen Welt, die vollendet wäre, ist ein Widerspruch.

455 510. **Antithesis.** 1) Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit. — 2) Die Welt hat dem Raume nach keine Grenzen.

511. Beweis. 1) Das Gegenteil von 510, 1 setzt eine leere Zeit voraus, die erfüllt wäre. Denn vor der Entstehung der Welt müfste eine leere Zeit vorhergegangen sein, die von jeder anderen leeren Zeit zu unterscheiden sein, d. i. erfüllt sein müfste. Das Entstehen irgend eines Dinges in einer leeren Zeit ist also unmöglich.

512. 2) Das Gegenteil von 510, 2 setzt einen leeren Raum voraus, der doch erfüllt wäre. Denn das Verhältnis der Welt zum leeren Raum ist ein Verhältnis derselben zu keinem Gegenstande, und doch müfste sich die begrenzte Welt in einem unbegrenzten leeren Raume befinden.

Anmerkung zur ersten Antinomie.

513. I. Zur Thesis. Die Beweise (508, 509, 511, 512) sind keine Advokatenbeweise, bei denen die Fehlschlüsse der Dogmatiker genutzt wären. Jeder derselben ist aus der Natur der Sache gezogen.

514. Sonst hätte man den fehlerhaften Begriff von der Unendlichkeit eines Ganzen, dafs es eine Gröfse sei, über die keine gröfsere möglich ist, zu einem solchen Beweise benutzen können.

515. Allein der wahre transscendentale Begriff der Unendlichkeit ist, dafs die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantums nie vollendet sein kann.

516. Um die Totalität einer zugleich gegebenen unend- 460
lichen Menge zu denken, müssen wir die Möglichkeit derselben durch die successive Synthesis der Teile darthun. Diese Synthesis ist nun eine nie zu vollendende Reihe; die Totalität setzt aber die Vollendung derselben voraus.

517. II. Zur Antithesis. Eine leere Zeit und ein leerer Raum können nicht Weltgrenzen sein, das behauptet schon die Leibnizsche Philosophie, und doch mufs man diese zwei Undinge annehmen, wenn man eine Weltgrenze annimmt.

518. Man sucht zwar dieser Konsequenz dadurch auszuweichen, dafs man sich statt einer Sinnenwelt eine intelligible Welt und statt des ersten Anfangs ein Dasein überhaupt denkt. Allein in unserer Aufgabe ist von der Sinnenwelt die Rede.

Der Antinomie der reinen Vernunft
Zweiter Widerstreit der transscendentalen Ideen.

519. **Thesis.** 1) Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen. — 2) Es existiert nichts als das Einfache oder das daraus Zusammengesetzte.

520. Beweis. 1) Das Gegenteil von 519, 1 setzt eine Substanz voraus, die nicht aus Substanzen zusammengesetzt und also nichts ist. Denn entweder läfst sich nicht alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben, dann würde das Zusammengesetzte nicht aus Substanzen, sondern aus

Accidenzen bestehen; oder es mufs gar nichts, oder das Einfache übrig bleiben.

521. 2) Das Gegenteil von 519, 2 setzt das Gegenteil von 519, 1 voraus. Also sind die Dinge der Welt insgesamt einfache Wesen und die Zusammensetzung nur ein äufserer Zustand der Elementarsubstanzen.

522. **Antithesis.** 1) Kein Zusammengesetztes in der Welt besteht aus einfachen Teilen. — 2) Es existiert nichts Einfaches in der Welt.

523. Beweis. 1) Das Gegenteil von 522, 1 setzt ein Einfaches voraus, das ein substantielles Zusammengesetztes ist, weil jeder Teil des Zusammengesetzten und folglich auch das Einfache einen Raum einnehmen mufs und also das Einfache zusammengesetzt sein müfste.

524. 2) Das Gegenteil von 522, 2 setzt etwas Empirisches voraus, das nie erfahren werden kann. Denn 522, 2 wird behauptet, dafs das Einfache kein Gegenstand der Erfahrung sei. Gesetzt nun, wir nähmen das Einfache wahr, so könnte doch daraus, dafs wir keine Zusammensetzung daran wahrnähmen, nie geschlossen werden, dafs es nicht zusammengesetzt sei, welches doch zur absoluten Simplizität gehört.

525. Dieser zweite Satz (522, 2) geht weiter als der erste (522, 1), der das Einfache nur von der Anschauung des Zusammengesetzten verbannt, weil dieser (522, 2) es aus der ganzen Natur wegschafft.

Anmerkung zur zweiten Antinomie.

526. I. Zur Thesis. Der Beweis gilt nur von einem substantiellen Ganzen, aber nicht vom Raume, von der Zeit, oder von Accidenzen. Denn der Raum ist kein Compositum, sondern ein Totum, oder allenfalls ein Compositum ideale, nicht reale; da er nicht aus Substanzen zusammengesetzt ist, so bleibt nichts übrig, wenn man die Zusammensetzung aufhebt. So auch die Zeit. Accidenzen gehören nur zum Zustand der Substanz.

527. Diese Thesis kann der dialektische Grundsatz der Monadologie heifsen. Es ist zwar Monas eigentlich das Einfache, das unmittelbar als einfache Substanz gegeben ist,

allein das Wort Atomistik, das hier eher paſste, könnte miſsverstanden werden.

528. II. Zur Antithesis. Die Einwürfe der Monadisten wider diesen Beweis machen sich schon dadurch verdächtig, daſs sie die klarsten mathematischen Beweise nicht für Einsichten in die Beschaffenheit des Raumes wollen gelten lassen, und beruhen darauf, daſs die Erscheinungen Dinge an sich sein sollen.

529. Ein Einwurf gegen 522, 2 ist, daſs das Ich eine schlechthin einfache Substanz sei; allein wenn etwas bloſs als Gegenstand gedacht wird, ohne irgend eine synthetische Bestimmung seiner Anschauung hinzuzusetzen, so kann in einer solchen Vorstellung nichts Mannigfaltiges wahrgenommen werden. In Ansehung seiner selbst ist jeder Gegenstand absolute Einheit, er müſste aber äuſserlich als ein Gegenstand der Anschauung betrachtet werden, um zu erfahren, ob er einfach oder ein Zusammengesetztes sei.

Der Antinomie der reinen Vernunft
Dritter Widerstreit der transscendentalen Ideen.

530. **Thesis.** Die Kausalität nach Naturgesetzen erklärt nicht alle Erscheinungen in der Welt, es ist noch nötig, eine Kausalität nach Freiheitsgesetzen dazu anzunehmen.

531. Beweis. Das Gegenteil setzt eine Kausalität ohne zureichenden Grund voraus, weil es dann keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der voneinander abstammenden Ursachen giebt und es also am zureichenden Grunde fehlt.

532. Folglich muſs es eine erste Ursache geben, die nicht Wirkung ist, das ist eine Kausalität nach Freiheitsgesetzen.

533. **Antithesis.** Es giebt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Naturgesetzen.

534. Beweis. Das Gegenteil setzt eine durch nichts bestimmte Kausalität voraus, denn die handelnde Ursache fängt die Reihe an, ohne wodurch dazu bestimmt zu werden.

535. Freiheit ist also eine blinde Kausalität, und wir haben 475
nichts als Natur, in welcher wir den Zusammenhang und die Ordnung der Weltbegebenheiten suchen müssen.

Anmerkung zur dritten Antinomie.

536. I. Zur Thesis. Die Freiheit, von der hier die Rede ist, ist die absolute Spontaneität der Handlungen. Von dieser ist die Frage, ob sie angenommen werden müsse; denn wie sie möglich ist, kann von der Kausalität nach Naturgesetzen ebensowenig erkannt werden als von dieser.

537. Die Vernunft bedarf sichtbar der Idee einer solchen Freiheit; alle Philosophen des Altertums, die Epikurische Schule ausgenommen, nahmen sie daher an.

538. II. Zur Antithesis. Die transscendentalen Physiokraten sagen: Wenn ihr kein mathematisch Erstes der Zeit nach in der Welt annehmt, so habt ihr auch nicht nötig, ein dynamisch Erstes der Kausalität nach zu suchen. Substanzen und also auch eine Reihe ihrer Veränderungen sind immer gewesen.

539. Die Freiheit könnte auch nur aufserhalb der Welt stattfinden; denn hätten sie die Substanzen in der Welt, so fiele dadurch alle Kausalität nach Naturgesetzen über den Haufen und das Spiel der Erscheinungen wäre dann ein blofser Traum.

480

Der Antinomie der reinen Vernunft
Vierter Widerstreit der transscendentalen Ideen.

540. **Thesis.** Es gehört zur Welt ein schlechthin notwendiges Wesen als Teil oder Ursache derselben.

541. Beweis. Denn die ganze vergangene Zeit fafst die ganze Reihe der Bedingungen und also auch das Unbedingte in sich. Dieses Unbedingte ist absolut notwendig zur Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen. Dieses Notwendige gehört selber zur Sinnenwelt, sonst wäre es nicht in der Zeit, da es doch als der Anfang einer Reihe von Veränderungen in der Zeit sein mufs.

542. **Antithesis.** Es giebt kein schlechthin notwendiges Wesen, 1) nicht in der Welt; 2) nicht aufser der Welt als ihre Ursache.

542. Beweis. 1) Das Gegenteil von 542, 1 würde eine Bedingung in der Zeit voraussetzen, die unbedingt wäre gegen das Gesetz der Kausalität; oder ein notwendiges Ganzes, das aus lauter zufälligen Teilen bestände, welches sich selbst widerspricht.

543. 2) Das Gegenteil von 542, 2 würde eine Ursache aufser der Welt voraussetzen, die doch in der Welt wäre; denn ihre Kausalität würde in die Zeit gehören.

Anmerkung zur vierten Antinomie.

544. I. Zur Thesis. Das Argument ist kosmologisch. Den Beweis aus der bloſsen Idee eines obersten aller Wesen zu versuchen, gehört zu einem anderen Prinzip der Vernunft.

545. Der reine kosmologische Beweis kann nicht entscheiden, ob das notwendige Wesen die Welt, oder ein von der Welt verschiedenes Wesen sei.

550. Wenn man aber einmal den Beweis kosmologisch anfängt, so kann man nicht abspringen und auf etwas kommen, was gar kein Glied der Reihe ist; also muſs das notwendige Wesen das oberste Glied der Weltreihe sein.

551. Gleichwohl hat man einen solchen Absprung gethan. Man schloſs nämlich aus den Veränderungen in der Welt auf die Abhängigkeit derselben von empirischen Bedingungen Da man aber hierin kein erstes Glied fand, so sprang man vermittelst der reinen Kategorie der Ursache auf eine intelligible Reihe über.

552. Allein die Veränderung beweist wohl empirische 485
Zufälligkeit, aber nicht intelligible.

553. II. Zur Antithesis. Die Schwierigkeiten oder das Dasein eines schlechthin notwendigen Wesens müssen kosmologisch sein. Es muſs sich nämlich zeigen, daſs das Aufsteigen in der Reihe der Ursachen der Sinnenwelt nie bei einer empirisch unbedingten Bedingung endigen könne.

554. Es zeigt sich in dieser Antinomie der Kontrast, daſs aus demselben Beweisgrunde in der Thesis das Dasein und in der Antithesis das Nichtsein des Urwesens geschlossen wird.

Der Antinomie der reinen Vernunft 490

Dritter Abschnitt.

Von dem Interesse der reinen Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite.

555. Das ist nun die besondere Beschaffenheit der kosmologischen Ideen. Sie verstatten es nicht, daſs ihnen ein

kongruierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werde und sind doch auch nicht willkürlich erdacht.

556. Die Philosophie zeigt aber in diesem Hinaufschwingen von der Erfahrung zu diesen Ideen eine Würde, die den Wert aller anderen menschlichen Wissenschaft übertrifft. Für die Auflösung der Fragen, auf die sie hierdurch kommt, gäbe der Mathematiker gern seine ganze Wissenschaft hin.

557. Die Ehre und Sicherheit der Vernunft erfordert nun, über die Beantwortung dieser Fragen mit sich einig zu werden.

558. Es ist aber wichtig, vor der Untersuchung hierüber zu erwägen, auf welcher Seite der einander widerstreitenden Sätze das gröfste Interesse sei.

559. Die Anhänger der Thesis und die Anhänger der Antithesis gehen von zwei verschiedenen Prinzipien aus; die ersteren haben das Prinzip des Dogmatismus, die letzteren das des reinen Empirismus.

560. I. Auf der Seite des Dogmatismus in Bestimmung der kosmologischen Vernunftideen oder der Thesis ist:

561. 1) ein praktisches Interesse. Dafs die Welt einen Anfang habe, mein denkendes Selbst unverweslich und daher einfach sei u.s.w., sind Stützen der Moral und Religion, die uns die Antithesis zu rauben scheint;

562. 2) ein spekulatives Interesse. Nimmt man an, dafs die Welt einen Anfang habe u.s.w., so kann man völlig a priori die ganze Kette der Bedingungen fassen; die Antithesis hingegen giebt der Kette keine solche Haltung und Stütze in einem selbständigen Dinge als Urwesen;

495 563. 3) der Vorzug der Popularität. Der gemeine Verstand findet in den Ideen des unbedingten Anfangs der Welt und aller Synthesis nicht die mindeste Schwierigkeit, aber wohl in dem rastlosen Aufsteigen vom Bedingten zur Bedingung ohne Ende.

564. II. Auf der Seite des reinen Empirismus in Bestimmung der kosmologischen Vernunftideen oder der Antithesis ist:

565. 1) kein praktisches Interesse. Vielmehr scheint der reine Empirismus der Moral alle Kraft und allen

Einfluſs zu benehmen, z. B. wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen giebt;

566. 2) aber ein gröſseres spekulatives Interesse. Der Verstand ist hier immer auf seinem eigentümlichen Boden, er kann hier alles in Anschauungen darstellen oder durch Anschauungen klar und deutlich machen.

567. Beispiele. Der Empirist wird es niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur für die schlechthin erste anzunehmen u. s. w.

568. Sein Grundsatz ist die Maxime der gröſstmöglichen Erweiterung des menschlichen Verstandes durch die Erfahrung und zugleich die Maxime der Mäſsigung in Ansprüchen und der Bescheidenheit in Behauptungen.

569. Aber nachteilig wird er, wenn er in Ansehung der Ideen, wie es mehrenteils geschieht, selbst dogmatisch wird.

570. Daraus entstanden nun bei den Alten zwei Systeme: der Platonismus, der für die Thesis oder den Dogmatismus, und der Epikureismus, der für die Antithesis oder den reinen Empirismus war.

571. Beide gingen zu weit, der Platonismus schadete 500
dem Wissen und der physischen Nachforschung durch seine idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen; der Epikureismus dem vernünftigen Handeln oder dem Praktischen.

572. 3) Der reine Empirismus ist der Popularität zuwider, denn das Transscendentale der Dogmatiker ist kein Bewegungsgrund, für den gemeinen Verstand den Empirismus anzunehmen, weil der Gelehrteste davon nichts mehr weifs als er. Gemächlichkeit und Eitelkeit empfehlen also den Dogmatismus sehr. Der gemeine Verstand will überdem etwas haben, womit er zuversichtlich anfangen kann zu erklären u. s. w.

573. Der Dogmatismus hat überdem noch ein architektonisches Interesse, dem der Empirismus zuwider ist. Der erstere kann das Gebäude seiner Erkenntnis vollenden, der letztere nicht.

574. Könnte sich der Mensch von allem Interesse losmachen, so würde er in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen,

der Wille sei frei, morgen, es sei alles Natur. Beim Handeln hingegen würde er wieder seine Prinzipien so wählen, als hätte er ein prakisches Interesse.

Der Antinomie der reinen Vernunft
Vierter Abschnitt.

Von den transscendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, insofern sie schlechterdings müssen aufgelöst werden.

575. Frage: Giebt es in der Transscendentalphilosophie irgend eine unbeantwortbare Frage?

505 576. Antwort: Nein. Denn der Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, mufs uns auch tüchtig machen, die Frage zu beantworten, indem der Gegenstand nicht in der Erfahrung darf aufgesucht und erforscht werden, sondern im Begriff selbst liegt.

577. In der Transscendentalphilosophie sind keine anderen als die kosmologischen Fragen, in Ansehung deren man über die Beschaffenheit des Gegenstandes eine genugthuende Antwort fordern kann. Denn die Frage betrifft immer die absolute Totalität des Gegebenen; dies ist nun kein empirischer Gegenstand, sondern eine Idee: also mufs die Aufgabe aus der Idee aufgelöst werden können.

578. Auch in den übrigen reinen Vernunftwissenschaften mufs daher keine Frage unbeantwortbar sein, nämlich in der reinen Mathematik und Moral. Dagegen giebt es in der Naturkunde eine unendliche Menge von Vermutungen.

579. Man kann also der Verbindlichkeit einer wenigstens kritischen Auflösung der vorgelegten Vernunftfragen nicht ausweichen.

510 580. Man kann wenigstens fragen, woher kommen die Ideen?, denn in der Erfahrung sind sie nicht. Das All in der empirischen Bedeutung ist jederzeit nur komparativ, in den transscendentalen Vernunftfragen wird aber die Erklärung vom absoluten All gefordert.

581. Der Gegenstand dieser Fragen ist blofs in unserem Gehirn, und also mufs die Beantwortung derselben kritisch sein.

Der Antinomie der reinen Vernunft
Fünfter Abschnitt.

Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transscendentalen Ideen.

582. Der grofse Nutzen der skeptischen Art, die Fragen zu beantworten, besteht darin, dafs wir dadurch gewahr werden, ob bei der Bejahung oder Verneinung nicht etwas Sinnleeres herauskommt: in diesem Falle haben wir nämlich eine Aufforderung, die Frage kritisch zu untersuchen.

583. Eine kosmologische Idee mufs ganz leer und ohne Bedeutung sein, wenn ihr der Gegenstand nicht anpafst, man mag ihn nach derselben bequemen, wie man will. So ist es:

584. 1) mit der Idee des Weltanfangs. Hat die Welt keinen Anfang, so ist sie für unseren Begriff zu grofs; hat sie einen Anfang, so ist sie für unseren Begriff zu klein. Ist nämlich das erste, so kann die verflossene Ewigkeit nicht erreicht werden; ist das letzte, so frage ich: was war vorher und warum fing sie vor 6000 Jahren an und nicht früher?

585. Ebenso ist es mit der Weltgröfse. Ist die Welt 515
unendlich, so ist sie für unseren empirischen Begriff zu grofs; ist sie endlich, zu klein. Im ersten Falle kann ich das Ende nie erreichen, im letzten frage ich: was ist jenseit der Weltgrenze und warum geht die Welt nicht weiter?

586. 2) mit der Idee des Einfachen. Besteht die Materie aus unendlich viel Teilen, so ist der Regressus der Teilung für unseren empirischen Begriff zu grofs; ich kann ihn nicht vollenden. Hört die Teilung bei einem Gliede auf, so ist der Regressus für den empirischen Begriff nach der Idee des Unbedingten zu klein; ich frage: warum kann dieses Glied nicht mehr geteilt werden?

587. 3) mit der Idee der unbedingten Kausalität. Ist in allem, was geschieht, nichts als Erfolg nach Naturgesetzen, so ist das für unseren empirischen Begriff zu grofs, wir können die oberste Ursache nicht erreichen.

588. Giebt es hingegen eine Kausalität durch Freiheit, so verfolgt uns das Warum nach einem unvermeidlichen Natur-

gesetze und nötigt uns, nach dem Kausalgesetze der Erfahrung über diesen Punkt hinauszugehen. Diese Totalität ist folglich für allen notwendigen empirischen Begriff zu klein.

589. 4) mit der Idee eines schlechthin notwendigen Wesens. Nimmt man ein solches Wesen an, so setzt man es in eine von jedem gegebenen Zeitpunkt unendlich entfernte Zeit. Diese Idee ist für unseren empirischen Begriff zu grofs.

590. Ist aber alles, was zur Welt gehört, zufällig, so ist jede gegebene Existenz für unseren empirischen Begriff zu klein. Denn sie nötigt uns, uns immer nach einer anderen Existenz umzusehen, von der sie abhängt.

591. Wir sagen aber, dafs die Weltidee zu grofs oder zu klein sei für den Verstandesbegriff, und nicht, dafs dieser zu klein oder zu grofs sei für die Weltidee, weil mögliche Erfahrung nur allein unseren Begriffen Realität geben kann, daher ist der empirische Begriff das Richtmafs der Idee.

592. Hieraus entspringt also der gegründete Verdacht, dafs die kosmologischen Ideen einen leeren und blofs eingebildeten Begriff zum Grunde haben.

Der Antinomie der reinen Vernunft
Sechster Abschnitt.
Der transscendentale Idealismus als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik.

593. In der transscendentalen Ästhetik ist der transscendentale Idealismus bewiesen worden: nämlich dafs alles, was im Raume und in der Zeit angeschaut wird, nichts als Erscheinungen, d. i. blofse Vorstellungen sind, die aufser unseren Gedanken nicht wirklich oder keine an sich subsistierenden Dingen sind.

594. Dieser transscendentale Idealismus mufs aber nicht mit dem empirischen verwechselt werden, der den Raum für etwas Wirkliches hält, aber das Dasein der ausgedehnten Wesen in demselben bezweifelt. Nach ihm giebt es nichts Wirkliches als die Erscheinungen des inneren Sinnes, die das Dasein ihres Objekts beweisen sollen.

520 595. Der transscendentale Idealismus erlaubt es dagegen, dafs die Gegenstände äufserer Anschauung wirklich

so seien, wie sie im Raume angeschaut werden, denn es würde ohne sie gar keine empirische Vorstellung geben. Raum und Zeit aber samt allen Erscheinungen in denselben existieren aufser unserem Gemüt nicht.

600. Aufser der Erfahrung existieren die Gegenstände der Erfahrung nicht; z. B.: Es existieren Einwohner im Monde heifst, wenn wir unsere Erfahrung bis zum Monde erweitern könnten, so würden wir sie dort finden. Aufser dieser Erfahrung oder Erweiterung derselben existieren sie darum nicht.

601. Die Erscheinungen sind als Wahrnehmungen nur in uns wirklich, denn sie sind keine Dinge an sich selbst, sondern blofse Vorstellungen, die aufser uns nicht existieren können.

602. Sie heifsen Gegenstände, sofern sie in dem reinen Verhältnis der Formen unserer Sinnlichkeit, in Raum und Zeit, nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen. Indessen können wir sie das transscendentale Objekt nennen und ihm allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben.

603. Alle Gegenstände sind daher nichts als blofse Vorstellungen und nur in der Erfahrung selbst, oder als zur absoluten Vollständigkeit der Erfahrung gehörig, gegeben. Sie existieren vor meiner Erfahrung heifst, ich mufs erst nach anderen Wahrnehmungen zu der Wahrnehmung derselben gelangen. Die Ursache davon ist transscendental und unbekannt.

Der Antinomie der reinen Vernunft

525

Siebenter Abschnitt.

Kritische Entscheidung des kosmologischen Streites der Vernunft mit sich selbst.

604. Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialektischen Argumente: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen gegeben, atqui, ergo.

605. Bei diesem Argumente liegt folgendes analytisches und logisches Postulat zu Grunde: dafs, wenn das Bedingte gegeben ist, uns dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen aufgegeben sei.

606. Der Regressus in der Reihe der Bedingungen ist bei den Dingen an sich nicht blofs aufgegeben, sondern schon wirklich mitgegeben, also auch das Unbedingte; bei den Erscheinungen aber findet nur das erste statt.

607. Im obigen dialektischen Argument ist also ein Sophisma figurae dictionis. Im Obersatze ist das Bedingte in transscendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, im Untersatze aber in empirischer Bedeutung eines auf blofse Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffes genommen.

608. Dadurch ist aber der Zwist beider streitender Parteien noch nicht gehoben; sie müssen auch überführt werden, dafs sie um nichts streiten. Das soll nun geschehen.

* * *

530 609. Der Eleatische Zeno hatte recht in seinen Behauptungen, ob es gleich schien, er leugne zwei einander widersprechende Sätze ab. Die widersprechenden Sätze, die er leugnete, fielen immer beide weg, weil sie eine unstatthafte Bedingung voraussetzten.

610. Beispiele. Wenn jemand sagt: ein jeder Körper riecht entweder gut oder nicht gut, so kann beides falsch sein, weil etwas Falsches vorausgesetzt ist, nämlich dafs er rieche. Es ist eine blofse Entgegenstellung (per disparata), aber keine contradiktorische Entgegensetzung.

611. Anwendung. Sage ich demnach: die Welt ist dem Raume nach entweder endlich oder unendlich, so kann beides falsch sein, wenn nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an sich betrachtet wird und ihrer Gröfse nach weder als endlich noch als unendlich gegeben ist. Diese Entgegensetzung mag die dialektische, die des Widerspruchs, die logische Opposition heifsen.

612. Sieht man die beiden vorhergehenden Sätze als contradiktorisch entgegengesetzt an, so nimmt man an, dafs die Welt ein Ding an sich sei. Nehme ich aber diese Voraussetzung weg, so ist es blofs eine dialektische Oppo-

sition. Sie ist nämlich nur im empirischen Regressus der Erscheinungen und für sich gar nicht anzutreffen.

613. Eben das gilt auch von allen übrigen kosmologischen Ideen. Die Reihe der Bedingungen ist nur in der regressiven Synthesis selbst, nicht aber an sich in der Erscheinung anzutreffen.

614. So wird die Antinomie der reinen Vernunft durch die transscendentale Idealität der Erscheinungen gehoben, und umgekehrt kann man auch die letztere durch die erste beweisen.

615. Wichtigkeit dieser Anmerkung. Man sieht 535
hieraus, dafs die obigen Beweise der vierfachen Antinomie gründlich waren, unter der Voraussetzung, dafs die Sinnenwelt ein Ding an sich selbst sei.

Der Antinomie der reinen Vernunft
Achter Abschnitt.
Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen.

616. Der kosmologische Grundsatz der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen ist ein regulatives Prinzip, d. i. ein Grundsatz der gröfstmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung.

617. Er kann also nicht sagen, was das Objekt sei, sondern wie der empirische Regressus anzustellen sei, nämlich so, dafs keine empirische Grenze für eine absolute gelten mufs, denn das schlechthin Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen.

618. Man bedient sich, um die Synthesis einer Reihe, die niemals vollständig ist, genau zu bestimmen, zweier Ausdrücke: nämlich progressus in infinitum und in indefinitum; den ersten brauchen die Mathematiker, den letzten die Philosophen.

619. Von einer geraden Linie kann man mit Recht sagen, sie könne ins Unendliche und auch unbestimmbar weit verlängert werden. Hier würde es eine leere Subtilität sein, beides zu unterscheiden, und so ist es mit jedem Progressus oder möglichen Fortgang von der Bedingung zum Bedingten, er geht ins Unendliche.

540 620. Bei dem Regressus oder Rückgang vom Bedingten zu den Bedingungen ist der Unterschied sehr wichtig, ob ich nämlich sagen könne, er gehe unbestimmbar weit (in indefinitum), d. i. soweit ich zurückgehe, werde nie eine absolute Grenze angetroffen, oder er gehe ins Unendliche.

621. Wenn nämlich das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden, so geht der Regressus ins Unendliche, weil alle Glieder mitgegeben sind. Ist aber nur ein Glied der Reihe gegeben, so geht der Regressus unbestimmbar weit (in indefinitum), weil die Glieder erst durch den Regressus gegeben werden und nirgends eine absolute Grenze angetroffen wird.

622. Es ist hier nicht die Frage, wie grofs die Reihe der Bedingungen an sich selbst sei, denn es sind nicht Dinge an sich selbst, sondern Erscheinungen. Die Frage ist, wie weit der Regressus möglich sei? und da ist die Antwort: ins Unendliche, wenn das Ganze empirisch gegeben ist, denn da sind immer mehr Glieder da, als ich durch den Regressus erreiche — oder, unbestimmbar weit, weil zu jedem Glied, das ich finde, immer noch ein neues als seine Bedingung gefunden werden kann; im ersteren Falle ist ein Regressus ins Unendliche, im letzteren ein unendlicher Regressus möglich.

623. Der folgende Abschnitt wird diese Bemerkungen durch ihre Anwendung in ihr gehöriges Licht setzen.

Der Antinomie der reinen Vernunft
Neunter Abschnitt.

Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Prinzips der Vernunft in Ansehung aller kosmologischen Ideen.

624. Es kann nun bei dem Gebrauche eines Vernunftprinzips nur noch davon die Rede sein, wie weit wir im empirischen Regressus, bei Zurückführung der Erfahrung auf ihre Bedingungen, zurückgehen sollen.

625. Folglich bleibt uns nur noch die Gültigkeit des Vernunftprinzips als einer Regel der Fortsetzung und Gröfse einer möglichen Erfahrung übrig.

I.

Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen zu einem Weltganzen.

626. Allgemeine Erinnerung. Bei allen kosmologischen Fragen ist der Grund des regulativen Prinzips der Vernunft, dafs im empirischen Regressus keine Erfahrung von einer absoluten Grenze angetroffen werde, weil sonst der Regressus der Wahrnehmungen hinter dieser Grenze auf nichts oder das Leere stofsen müfste, welches unmöglich ist.

627. Anwendung. Dieser Satz enthält nun die Regel in terminis, dafs bei jeder Bedingung nach einer anderen gefragt werden müsse.

628. Es ist zur Auflösung dieser ersten kosmologischen Aufgabe noch auszumachen, ob hier der Regressus ins Unendliche oder unbestimmbar weit gehe?

629. Antwort. Es ist hier ein Regressus in indefinitum, der keine Gröfse im Objekt bestimmt, weil diese vom Regressus selbst abhängt.

630. Von der Sinnenwelt läfst sich also nicht sagen, ob sie endlich oder unendlich sei, denn sie wird erst durch den Regressus gegeben, dieser aber geht in indefinitum, oder es ist ein unendlicher Regressus möglich.

631. Die erste und negative Antwort auf die kosmologische Frage wegen der Weltgröfse ist also: die Welt hat weder einen Anfang der Zeit, noch eine Grenze dem Raume nach.

632. Warum? Sonst würde sie durch den leeren Raum und die leere Zeit begrenzt werden, welches für Erscheinungen, die blofs in der Erfahrung existieren, schlechterdings unmöglich ist.

633. Die zweite und bejahende Antwort auf die kosmologische Frage wegen der Weltgröfse ist: der Regressus in der Reihe der Welterscheinungen geht in indefinitum.

634. Dadurch wird nun nicht ein bestimmter empirischer Regressus, der in einer gewissen Art von Erscheinungen ohne Aufhören fortginge, vorgeschrieben, sondern nur der Fortgang von Erscheinung zu Erscheinung, sollten sie auch zu etzt dem Grade nach für unser Bewufstsein zu schwach werden, um Erfahrung zu werden.

635. Die Welt ist folglich weder bedingt noch unbedingt begrenzt, und nur Erscheinungen in der Welt sind bedingterweise begrenzt.

636. Der Begriff von der Weltgröfse aber ist nur durch den Regressus gegeben, und dieser geht in unbestimmte Weite.

II.

Die Auflösung der zweiten kosmologischen Idee von der Totalität der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung.

637. Allgemeine Erinnerung. Die Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung geht ins Unendliche, ob man gleich nicht sagen kann, dafs das Ganze aus unendlich viel Teilen bestehe. Denn die Bedingungen (die Teile) sind in dem Bedingten selbst enthalten, aber die Teilung ist nicht gegeben. Also sind zwar die Teile gegeben, aber nicht als eine unendliche Reihe, diese ist successiv unendlich. Die Teilung geht ins Unendliche, aber es ist nicht schon eine unendliche Teilung da.

638. 1. Anwendung auf den Raum. Ein jeder in seinen Grenzen einschlossene Raum ist ein solches Ganzes, dessen Teile bei aller Dekomposition immer wieder Räume sind, und ist daher ins Unendliche teilbar.

639. 2. Anwendung auf die Körper. Eine jede in ihren Grenzen eingeschlossene Materie (Körper) ist ein ausgedehntes Ganzes, dessen Teile bei aller Dekomposition immer wiederum Materie sind, und ist daher ins Unendliche teilbar.

640. Einwurf. Aber ein Körper ist doch Substanz und kann mit dem Raume, in dem er vorgestellt werden mufs und der nicht Substanz ist, nicht gleichem Gesetz der Teilbarkeit unterworfen sein. Antwort. Eine Substanz in der Erscheinung ist nicht absolutes Subjekt, sondern nur beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung und enthält also nichts Unbedingtes.

555 641. Die Teilung in infinitum gilt aber nur von einem quantum continuum, aber nicht von einem quantum discretum; im letzteren ist die Menge der Einheiten bestimmt und also eine Zahl.

* * *

Schlufsanmerkung zur Auflösung der mathematisch-transscendentalen und Vorerinnerung zur Auflösung der dynamisch-transscendentalen Ideen.

642. Das einzige Mittel, die Antinomie zu heben, bestand bis jetzt darin, beide entgegengesetzte Behauptungen für falsch zu erklären.

643. Dieses war der Fall bei den mathematischen Ideen, bei denen wir keinen anderen Gegenstand als den in der Erscheinung hatten; bei den dynamischen Ideen aber werden die entgegengesetzten Behauptungen miteinander vereinigt werden.

644. Der Verstandesbegriff, der den kosmologischen Ideen zu Grunde liegt, enthält entweder blofs eine Idee des Gleichartigen, oder auch des Ungleichartigen.

645. Das erste war der Fall bei den mathematischen Ideen, da konnten also blofs sinnliche Bedingungen in die Reihe kommen; bei den dynamischen Ideen können auch ungleichartige Bedingungen mit der Reihe verbunden werden, die eigentlich nicht Teile der Reihe, sondern intelligibel sind.

646. Daher werden hier nicht beide dialektische Behauptungen für falsch erklärt, sondern, da hier nicht blofse Totalität in blofsen Erscheinungen gesucht wird, so können beide Vernunftsätze wahr sein.

III.

Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen. 560

647. Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken. 1) Die Kausalität nach der Natur. Sie ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt.

648. 2) Die Kausalität aus Freiheit im kosmologischen Verstande, d. i. das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen. Sie ist eine reine transscendentale Idee, die

α) nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält,

β) deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt

OF THE UNIVERSITY OF

gegeben werden kann, weil die Kausalität nach der Natur (647, 1) ein allgemeines Naturgesetz ist.

649. Auf diese transscendentale Idee der Freiheit gründet sich der praktische Begriff derselben, d. i. die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit.

650. Wenn alle Kausalität in der Sinnenwelt blofs Natur wäre, so gäbe es keine praktische Freiheit. Denn diese setzt voraus, dafs, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen und dafs es also, ob es gleich in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, dennoch von unserer Willkür abhing.

651. Die Aufgabe über die Freiheit ist also, wie immer in dem Widerstreit einer sich über die Grenzen möglicher Erfahrung hinauswagenden Vernunft, transscendental und gehört also in die Transscendentalphilosophie.

652. Die dynamischen Vernunftbegriffe haben es nur mit dem Dasein eines Gegenstandes zu thun, mithin entsteht hier die Frage, ob es ein richtig disjunktiver Satz sei, dafs eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freiheit entstehen müsse, oder ob nicht vielmehr bei einer Begebenheit beides stattfinden könne? Sind nun Erscheinnngen
565 Dinge an sich selbst, so giebt es keine Freiheit; wo nicht, so kann es intelligible Ursachen geben, deren Wirkungen die Erscheinungen sind. Die Erscheinung als Wirkung einer intelligiblen Ursache kann frei, und doch zugleich als Erscheinung nach Naturgesetzen notwendig sein.

Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit.

653. Intelligibel ist das an einem Gegenstande der Sinne, was nicht Erscheinung ist. Nun kann man sich das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne nach einer doppelten Seite denken:

1) als eine Kausalität, die erscheint in ihren Wirkungen, oder als sensibel;

2) als eine Kausalität an sich, nach ihren Handlungen oder als intelligibel.

Jede mufs ihren Charakter haben, oder ein Gesetz, nach welchem sie wirkt. Der Charakter von (1) wäre also der empirische, der Charakter von (2) der intelligible.

654. Dieser intelligible Charakter würde nun unter keinen Zeitbedingungen stehen, in ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen, er könnte niemals unmittelbar gekannt werden und würde nur so dem empirischen Charakter gemäfs gedacht werden, wie wir den Erscheinungen einen transscendentalen Gegenstand zu Grunde legen müssen.

655. Nach seinem empirischen Charakter würde dieses Subjekt, als Erscheinung, der Kausalverbindung unterworfen sein, und alle seine Handlungen müfsten sich nach Naturgesetzen erklären lassen.

656. Nach dem intelligiblen Charakter würde dasselbe Subjekt, als Noumenon, von aller Naturnotwendigkeit frei und unabhängig sein. Es würde seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen, ohne dafs die Handlung in ihm anfängt. So würde bei eben derselben Handlung Freiheit und Natur sein.

Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit. 570

657. Jetzt sollen nun die Momente der Entscheidung dieses Problems auseinandergesetzt und jedes besonders erwogen werden.

658. Das Naturgesetz der Kausalität ist ein Verstandesgesetz, von dem man in der Sinnenwelt nie abgehen kann, weil man sie sonst aufserhalb aller möglichen Erfahrung setzen und zu einem Hirngespinst machen würde.

659. Die Frage ist hier nun eigentlich: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnotwendigkeit anerkennt, sie doch auch ohne Widerspruch als Wirkung aus Freiheit anzusehen sei?

660. Unter den Ursachen der Erscheinungen ist keine, die nicht wieder ihre Ursache hätte. Eine ursprüngliche Handlung ist von der Kausalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten.

661. Frage: Kann die empirische Kausalität nicht die Wirkung einer intelligiblen sein, d. i. einer in Ansehung der Erscheinungen ursprünglichen Handlung einer intelligiblen Ursache?

662. Antwort: Die Bejahung dieser Frage thut dem Verstandesgebrauche in Erklärung der Erscheinungen nach Naturbedingungen keinen Abbruch. Der Mensch ist eine von den Erscheinungen in der Sinnenwelt, seine Kausalität steht unter empirischen Gesetzen, und er hat insofern einen empirischen Charakter. Allein seiner Vernunft nach ist sich der Mensch ein intelligibler Gegenstand.

575 663. Diese Vernunft hat eine intelligible Kausalität, das ist aus ihren Imperativen klar. Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt.

664. Dieses Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund ein blofser Begriff ist, da er von einer Naturhandlung immer Erscheinung ist. Die Handlung mufs zwar nach Naturbedingungen möglich sein, aber diese betreffen nicht die Bestimmung der Willkür. Es mag das Angenehme oder das Gute sein, so kehrt sich die Vernunft nicht an das Empirische, sondern erklärt Handlungen für notwendig, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nie geschehen werden.

665. Die Vernunft mufs aber, wenn sie Kausalität in Ansehung der Erscheinungen hat, dennoch einen empirischen Charakter zeigen, d. h. sie setzt als Ursache eine Regel voraus, nach welcher die Erscheinungen als ihre Wirkungen nach einer Regel gleichförmig erfolgen.

666. So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter seiner Willkür, aus welchem alle seine Handlungen in der Erscheinung bestimmt sind und in Ansehung desselben es also keine Freiheit giebt.

667. Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, da sollte vielleicht alles das nicht geschehen, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und geschehen mufste; und bisweilen glauben wir wirklich zu finden, dafs sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren.

668. Wenn nun Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt, und selbt der empirische Charakter (die Sinnesart) der Vernunft ist in ihrem intelligiblen Charakter (der Denkungsart) gegründet.

669. Gleichwohl gehört doch eben dieselbe Ursache in einer anderen Beziehung auch zur Reihe der Erscheinungen. Der Mensch ist selbst Erscheinung. Seine Willkür hat einen empirischen Charakter, der die empirische Ursache aller seiner Handlungen ist. Daher kann keine, weil sie nur als Erscheinung wahrgenommen werden kann, schlechthin von selbst anfangen. Auf die Vernunft hingegen kann das dynamische Gesetz der Natur nicht angewandt werden.

670. Auflösung der Antinomie. Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorherbestimmt, ehe noch als sie geschieht. Aber jede derselben ist zugleich als unmittelbare Wirkung im intelligiblen Charakter der reinen Vernunft gegründet, welche frei handelt und in der keine Zeit und also auch kein Vorher und Nachher ist, die also durch keine Kette von Naturursachen bestimmt wird.

671. Beispiel. Eine boshafte Lüge ist dem empirischen Charakter nach vielleicht in der schlechten Erziehung u. s. w. vollkommen gegründet, und dennoch tadelt man den Lügner, nämlich dem intelligiblen Charakter nach, nach welchem er frei war.

672. Bei der Schätzung oder Würdigung einer Handlung wird also der intelligible Charakter vorausgesetzt, denn ein anderer intelligibler Charakter würde einen anderen empirischen gegeben haben; nach dem empirischen war sie aber notwendig.

673. Folglich widerstreitet die Freiheit der Naturnotwen- 585
digkeit nicht, denn beide können unabhängig voneinander und durcheinander ungestört stattfinden.

* * *

674. Hier wird aber nichts Transscendentes behauptet, sondern nur die Antinomie, die durch die transscenden-

tale Idee der Freiheit entspringt, aufgelöst und gezeigt, dafs sie auf einem blofsen Scheine beruhe.

IV.

Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Dasein nach überhaupt.

675. Jetzt soll uns die Reihe nicht zur obersten Ursache, die nicht mehr Wirkung ist, wie in (647—674), sondern zum obersten unbedingten Dasein, das nicht mehr zufällig ist, zum notwendigen Wesen leiten. Hier haben wir also nicht eine Reihe von Anschauungen, sondern von Begriffen.

676. Da alles im Dasein der Erscheinungen bedingt ist, so kann es überall in der Reihe des abhängigen Daseins kein unbedingtes Glied geben, dessen Existenz schlechthin notwendig wäre.

677. In dem dynamischen Regressus darf die Bedingung nicht eben notwendig mit dem Bedingten eine empirische Reihe ausmachen.

678. Also können alle Dinge in der Sinnenwelt durchaus (empirisch bedingt) zufällig sein, und es kann doch von der ganzen Reihe eine nicht empirische Bedingung oder das unbedingt notwendige Wesen stattfinden. Bei der Freiheit ist die Ursache ein Phänomen und die Kausalität derselben intelligibel; hier ist das notwendige Wesen aufser der Reihe der Sinnenwelt und blofs intelligibel.

679. Das regulative Prinzip ist also in Ansehung dieser Aufgabe: dafs alles in der Sinnenwelt empirisch bedingte Existenz, aber nichts unbedingte Notwendigkeit habe, dafs aber deswegen die ganze Reihe des Zufälligen doch in irgend einem intelligiblen Wesen gegründet sein könne.

590 680. Hier wird aber nichts Transscendentes behauptet, sondern nur die Antinomie, die durch die Idee der Notwenwendigkeit entsteht, aufgelöst und gezeigt, dafs die Vernunft ihren Gang im empirischen und ihren besonderen Gang im transscendentalen Gebrauch geht.

681. Sich einen intelligiblen Grund der Sinnenwelt als notwendig denken, ist der durchgängigen Zufälligkeit des empirischen Regressus in der Reihe der Erscheinungen nicht zuwider.

682. Der empirische Gebrauch der Vernunft wird durch die Einräumung eines blofs intelligiblen Wesens nicht afficiert; aber unser regulativer Grundsatz schliefst auch nicht die Annahme einer intelligiblen Ursache aus.

Schlufsanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft.

683. Diese vierte kosmologische Idee drängt uns also, einen intelligiblen Gegenstand anzunehmen, von dem man an sich nicht die mindeste Kenntnis haben kann, von dem wir uns also blofs aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt einigen Begriff machen können. Dazu soll nun jetzt der Begriff des schlechthin notwendigen Wesens untersucht werden.

Des zweiten Buches der transscendentalen Dialektik 595

Drittes Hauptstück.

Das Ideal der reinen Vernunft.

Erster Abschnitt.

Von dem Ideal überhaupt.

684. Reine Verstandesbegriffe können in concreto dargestellt, d. i. Erfahrungsbegriffe werden, reine Vernunftbegriffe nicht. Sie enthalten eine Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt.

685. Das Ideal, d. i. die Idee in individuo, scheint aber noch weiter von der Realität entfernt zu sein.

686. Erläuterung. Die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit enthält nicht nur die Erweiterung aller zu dieser Natur gehörigen wesentlichen Eigenschaften bis zur vollständigen Kongruenz mit ihren Zwecken, sondern auch die durchgängige Bestimmung dieser Idee. Plato nennt ein solches Ideal eine Idee des göttlichen Verstandes.

687. Die menschliche Vernunft enthält Ideale, d. i. Wesen, die blofs in Gedanken existieren, z. B. der Weise des Stoikers.

688. Die Ideale der Sinnlichkeit, z. B. die der Maler, sind von diesen Idealen der Vernunft gänzlich verschieden und gleichsam Monogramme der Einbildungskraft, die das

nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen sein sollen.

689. Das Ideal der Vernunft dagegen ist ein Gegenstand, der nach Prinzipien durchgängig bestimmbar sein soll, obgleich die hinreichenden Bedingungen dazu in der Erfahrung mangeln und der Begriff transscendent ist.

Des dritten Hauptstückes
Zweiter Abschnitt.
Von dem transscendentalen Ideal.

690. Ein jeder Begriff steht unter dem Grundsatze der Bestimmbarkeit, dafs nur eins von jeden zweien einander kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten ihm zukommen könne.

691. Ein jedes Ding aber steht unter dem Grundsatze
600 der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eins zukommen mufs. Das ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädikate.

692. Der Satz: alles Existierende ist durchgängig bestimmt, heifst nun: um ein Ding vollständig zu erkennen, mufs man alles Mögliche erkennen und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen.

693. Diese Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit ist in Ansehung der Prädikate, die denselben ausmachen, noch unbestimmt, stöfst aber als Urbegriff schon alle abgeleiteten Prädikate und alle, die nicht nebeneinander bestehen können, aus. Dadurch entsteht nun der Begriff vom Ideal der reinen Vernunft.

694. Eine logische Verneinung läfst allen Inhalt unberührt, eine transscendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtsein an sich selbst, dem die transscendentale Bejahung entgegengesetzt wird, welche Realität (Sachheit) genannt wird, weil durch sie Gegenstände Etwas (Dinge) sind, die entgegengesetzte Negation hingegen einen bloſsen Mangel (das Nichtsein) bedeutet.

695. Man kann sich nie eine Verneinung bestimmt denken, ohne dafs man die entgegengesetzte Bejahung zu Grunde liegen

habe. Folglich enthalten die Realitäten den transscendentalen Inhalt zu der durchgängigen Bestimmung aller Dinge.

696. Wenn demnach der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft ein transscendentales Substratum zu Grunde gelegt wird, so ist dasselbe nichts anderes als die Idee von einem All der Realität. Alle wahren Verneinungen sind alsdann nichts als Schranken.

697. Das ist der Begriff eines entis realissimi, des einzigen eigentlichen Ideals der Vernunft, weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt und als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird.

698. Der Gebrauch der Vernunft, durch den sie das transscendentale Ideal zum Grunde ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge legt, ist demjenigen analogisch, nach welchem sie in disjunktiven Vernunftschlüssen verfährt.

699. Die Vernunft setzt also nicht die Existenz eines 605
solchen Ideals voraus, sondern dieses Ideal ist das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgesamt als mangelhafte Kopien (ectypa) es nie erreichen.

700. Die Möglichkeit desjenigen Dinges (der Synthesis des Mannigfaltigen nach), was alle Realitäten in sich schliefst, wird als ursprünglich angesehen. Dieses Ideal ist also das Urwesen (ens originarium), und insofern es keins über sich hat, das höchste Wesen (ens summum), und insofern alles als bedingt unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (ens entium). Alles dieses bedeutet aber nur die Idee zu Begriffen und läfst uns wegen der Existenz eines solchen Wesens in völliger Unwissenheit.

701. Das Ideal des Urwesens mufs als einfach gedacht werden, weil man nicht sagen kann, dafs es aus vielen abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben das Urwesen voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann.

702. Die höchste Realität liegt daher auch der Möglichkeit aller Dinge als ein Grund und nicht als ein Inbegriff zu Grunde, und die Mannigfaltigkeit derselben beruht nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst.

703. Dieses Ideal ist also Gott, im transscendentalen Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transscendentalen Theologie.

Er ist nach dem Begriff der höchsten Realität einig, einfach, allgenugsam u. s. w.

704. Die objektive Realität desselben ist eine bloſse Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideal realisieren.

705. Wie kommt nun die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einem Urwesen vorauszusetzen?

706. Das entdeckt die transscendentale Analytik. Wir halten das empirische Prinzip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge als Erscheinungen, durch Weglassung dieser Einschränkung, für ein transscendentales Prinzip der Möglichkeit der Dinge überhaupt.

610 707. Daſs wir diese Idee hypostasieren, kommt daher, daſs wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen verwandeln und an diesem Ganzen uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält.

Des dritten Hauptstückes
Dritter Abschnitt.

Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schlieſsen.

708. Die Vernunft hat das dringende Bedürfnis, immer zu fragen, bis kein Warum mehr übrig ist, das ist bis zum Unendlichen der Realität nach.

709. Das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Urwesen gründet, ist: wenn etwas, was es auch sei, existiert, so muſs auch eingeräumt werden, daſs irgend etwas notwendigerweise existiere.

710. Nun sieht sich die Vernunft nach dem Begriffe eines Wesens um, das sich zu einem solchen Vorzuge der Existenz, als die unbedingte Notwendigkeit ist, schicke.

711. Nun scheint dasjenige, dessen Begriff zu allem Warum das Darum in sich enthält, das notwendige Wesen zu sein, weil es bei dem Selbstbesitze aller Bedingungen zu allem Möglichen selbst keiner Bedingung bedarf.

712. Der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität würde sich also zu dem Begriffe eines unbedingt notwendigen Wesens am besten schicken.

713. Das ist also der natürliche Gang der menschlichen Vernunft: 1) überzeugt sie sich vom Dasein eines notwendigen Wesens (709). In diesem erkennt sie eine unbedingte Existenz; 2) sucht sie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung (710) und findet ihn in dem Inbegriffe aller Realität (711—712). Diese ist absolute Einheit und einig, das höchste Wesen, und so schliefst sie, dafs das höchste Wesen als Urgrund aller Dinge notwendigerweise da sei.

714. Dieser Begriff hat Gründlichkeit, wenn von Ent- 615
schliefsungen die Rede ist; ist es aber blofs um Beurteilung zu thun, wieviel wir von dieser Aufgabe wissen, so bedarf er Gunst.

715. Dieses Argument hat gar nichts geleistet, wenn man bedenkt, dafs der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum doch nicht der absoluten Notwendigkeit widerspreche.

716. Die Bedingung, unter welcher dieses Argument Wichtigkeit hat, ist, dafs es Verbindlichkeiten gebe, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns selbst, d. i. ohne Triebfedern sein würden, wo nicht ein höchstes Wesen vorausgesetzt würde.

717. Dieses Argument hat Popularität. Daher sehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeste Abgötterei doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern.

718. Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft möglich.

Beweis. 1) Entweder man schliefst von einer bestimmten Erfahrung auf eine höchste Ursache (der physikotheologische), oder 2) man schliefst von irgend einer unbestimmten Erfahrung auf eine höchste Ursache (der kosmologische), oder 3) man schliefst aus blofsen Begriffen a priori auf eine höchste Ursache (der ontologische Beweis).

719. Es soll nun gezeigt werden, dafs sie alle drei nichts beweisen; weil aber der dritte den beiden ersten zu Grunde liegt, so wird mit ihm angefangen.

620 # Des dritten Hauptstückes

Vierter Abschnitt.

Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes.

720. Der Schluſs von einem gegebenen Dasein auf ein schlechthin notwendiges Dasein scheint dringend und richtig zu sein, und doch sind alle Bedingungen des Verstandes gänzlich dawider.

721. Es kommt nur darauf an, zu wissen, ob wir uns auch durch den Begriff des absolut notwendigen Wesens etwas denken oder nicht. Denn durch das Wort Unbedingt werfe ich nur alle Bedingungen weg, was bleibt dann übrig?

722. Bisher hat alle Nachfrage wegen seiner Möglichkeit ganz unnötig geschienen, weil man es durch eine Menge Beispiele zu erklären geglaubt hat.

723. Allein diese Beispiele waren nur von Urteilen hergenommen, und alle unbedingte Notwendigkeit der Urteile ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen.

724. Ein identisches Urteil kann nicht zum Beispiel dienen, denn in einem solchen kann ich zwar nicht das Prädikat, aber wohl das ganze Urteil aufheben.

725. Man kann auch nicht sagen: es giebt Subjekte, die gar nicht aufgehoben werden können, denn das hieſse: es giebt schlechterdings notwendige Subjekte, welches eben bewiesen werden soll.

726. Der Beweis selbst. Der Begriff des allerrealsten Wesens ist von der Beschaffenheit, daſs sein Subjekt nicht aufgehoben werden kann, weil sein Dasein in seiner Möglichkeit liegt.

625 727. Antwort. Das ist eine bloſse Tautologie. Denn ist der Satz: dieses oder jenes Ding existiert, analytisch, so liegt die Existenz im Dinge, und dann ist entweder der Gedanke Ding, das Ding selbst, oder das Dasein ist als zur Möglichkeit gehörig vorausgesetzt und dann wieder aus der Möglichkeit geschlossen. Ist es aber, wie man gestehen muſs, ein synthetischer Satz, warum sollte das Prädikat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lassen?

728. Man könnte zwar diese grüblerische Argumentation durch folgende genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz widerlegen, allein die Illusion, in Verwechslung eines logischen Prädikats mit der Bestimmung eines Dinges, schlägt beinahe alle Belehrung aus.

729. Sein, im transscendentalen Gebrauch, ist die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst, im logischen die bloſse Kopula des Urteils. Das Wirkliche enthält nichts mehr als das bloſs Mögliche, nur daſs bei dem Möglichen der Gegenstand bloſs im Begriff enthalten ist, bei dem Wirklichen noch auſser dem Begriff hinzukommt.

730. Die Ursache der Schwierigkeit bei der Frage nach der Existenz des schlechthin notwendigen Wesens ist: daſs, wenn wir die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, wir kein Merkmal angeben können, sie von der bloſsen Möglichkeit zu unterscheiden.

731. Die Existenz eines Dinges auſser dem Felde der Erfahrung können wir also durch nichts rechtfertigen.

732. Leibniz hat folglich nicht die Möglichkeit des höchsten Wesens a priori eingesehen, wie er sich schmeichelte, weil das Merkmal der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse immer nur in der Erfahrung gesucht werden muſs.

733. Der ontologische Beweis vom Dasein Gottes be- 630
weist also nichts, und es ist an ihm alle Mühe und Arbeit verloren.

Des dritten Hauptstückes
Fünfter Abschnitt.

Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes.

734. Der verunglückte ontologische Beweis entsprang aus dem Bedürfnis unserer Vernunft, zur Existenz überhaupt irgend etwas Notwendiges anzunehmen und einen Begriff von einem Gegenstande a priori dazu zu suchen. Diesen glaubte man in der Idee des allerrealsten Wesens zu finden. Nun kehrte man es um und fing von dem allerrealsten Wesen an, um davon die Notwendigkeit abzuleiten.

UNIVERSITY

735. Der kosmologische Beweis nun ist der, welchen Leibniz den Beweis a contingentia mundi nannte, und ist der vorige Beweis, nur umgekehrt, denn er schliefst von der unbedingten Notwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität.

736. Dieser Beweis selbst. Wenn etwas existiert, so mufs auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren; nun existiere ich selbst, also existiert ein absolut notwendiges Wesen.

737. Fortsetzung. Das notwendige Wesen mufs durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein; nun ist nur der Begriff des entis realissimi durch sich selbst durchgängig bestimmt; also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, dadurch ein notwendiges Wesen gedacht werden kann, d. h. es existiert ein höchstes Wesen notwendigerweise.

738. Dieser kosmologische Beweis ist kein anderer als der ontologische (726). Denn er thut nur einen Schritt
635 von der Erfahrung zum Dasein eines notwendigen Wesens, und um zu zeigen, welches dieses notwendige Wesen sei, wird er in der Fortsetzung der ontologische Beweis.

739. Alle Blendwerke im Schliefsen lassen sich am leichtesten entdecken, wenn man sie auf schulgerechte Art vor Augen stellt.

740. Schulgerechte Darstellung. Wenn der nervus probandi des kosmologischen Beweises: ein jedes schlechthin notwendige Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen, richtig ist, so mufs er sich per accidens umkehren lassen. Nun ist aber ein ens realissimum vom andern nicht unterschieden, also mufs es sich auch schlechthin umkehren lassen, dann ist es aber der ontologische Beweis (726).

741. Der kosmologische Beweis begeht sogar eine ignoratio elenchi, indem er uns einen neuen Fufssteig verheifst und uns auf den alten zurückbringt.

742. Hier folgen alle dialektischen Anmafsungen in diesem Beweise.

743. Es sind ihrer vier:

1) Der transscendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliefsen, der nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist.

2) Der Schlufs von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe übereinander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste, der weder für die Erfahrung, noch über alle Erfahrung hinaus Gültigkeit hat.
3) Die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft dadurch, dafs man endlich alle Bedingung wegläfst und also nichts mehr begreifen kann und dann dieses für die Vollendung seines Begriffs hält.
4) Die Verwechslung der logischen Möglichkeit eines Begriffes mit der transscendentalen.

744. Der kosmologische Beweis will der Erklärung der Möglichkeit des notwendigen Wesens ausweichen, aber umsonst, weil er der Frage wegen des Daseins desselben kein Genüge thut.

745. Als Hypothese kann man das Dasein Gottes annehmen, aber nicht es mit apodiktischer Gewifsheit behaupten, denn sonst müfste auch die Erkenntnis davon absolute Notwendigkeit bei sich führen. 640

746. Die ganze Aufgabe des transscendentalen Ideals kommt darauf an, entweder zu der absoluten Notwendigkeit den Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die absolute Notwendigkeit zu finden. Dieses ist aber für unsern Verstand unmöglich.

747. Die unbedingte Notwendigkeit ist der wahre Abgrund für den menschlichen Verstand. Selbst die Ewigkeit macht lange nicht den schwindligen Eindruck auf das Gemüt als jene.

748. Ein Ideal der reinen Vernunft kann nicht unerforschlich heifsen, weil es weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen hat, als das Bedürfnis der Vernunft, vermittels desselben alle synthetische Einheit zu vollenden.

Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transscendentalen Beweisen vom Dasein eines notwendigen Wesens.

749. Frage. Was ist nun in diesen transscendentalen Beweisen die Ursache des dialektischen, aber natürlichen Scheins, welcher die Begriffe der Notwendigkeit und Realität verknüpft und eine Idee realisiert und hypostasiert?

750. Das Zurückgehen zu den Bedingungen kann man, ohne ein notwendiges Wesen anzunehmen, nicht vollenden, aber man kann nicht davon anfangen.

751. Wenn ich 1) zu existierenden Dingen überhaupt etwas Notwendiges denken mufs; 2) kein Ding an sich selbst als notwendig zu denken befugt bin, können Notwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen, und diese Grundsätze nicht objektive, sondern nur subjektive Prinzipien sein, etwas zu suchen, aber nie zu hoffen, dieses zu Suchende jemals zu finden, d. i. nichts Empirisches als unbedingt anzunehmen. Das heifst, sie sind regulative Prinzipien, welche nichts anders sagen, als ihr sollt alles, was an den Dingen wahrgenommen wird, als bedingt notwendig, aber kein Ding als absolut notwendig betrachten.

645 752. Also mufs man das absolut Notwendige aufserhalb der Welt annehmen, weil man alle empirischen Ursachen jederzeit als abgeleitet ansehen mufs.

753. Die Materie ist nicht absolut notwendig, weil jede Bestimmung derselben, welche das Reale derselben ausmacht, eine Wirkung ist.

754. Das Ideal des höchsten Wesens ist also ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge. Es ist aber der Schein unvermeidlich, sich dieses formale Prinzip als konstitutiv vorzustellen. Denn, so wie der Raum, weil er alle Gestalten, die lediglich verschiedene Einschränkungen desselben sind, ursprünglich möglich macht, unvermeidlich für einen an sich selbst gegebenen, für sich bestehenden Gegenstand gehalten wird, so ist es auch unvermeidlich, die Idee des allerrealsten Wesens, als der obersten Ursache, für einen Gegenstand an sich zu halten.

Des dritten Hauptstückes
Sechster Abschnitt.
Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises.

755. Sollte nun der physikotheologische Beweis auch unmöglich sein, so ist überhaupt kein genugthuender Be-

weis aus bloſs spekulativer Vernunft für das Dasein Gottes möglich.

756. Es kann keine Erfahrung geben, die einer Idee angemessen wäre, also kann uns kein Gesetz irgend einer empirischen Synthesis ein Beispiel vom Urwesen oder die mindeste Leitung dazu geben.

757. Man kann daher auch nicht von der Erfahrung hinaus ins Übersinnliche eine Brücke schlagen, da alle Synthesis und Erweiterung unserer Erkenntnis auf nichts anderes als bloſs auf Gegenstände der Sinnenwelt gehen.

758. Der Beweis selbst. Man schlieſst von der un- 650
aussprechlichen Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäſsigkeit und Schönheit in der Welt auf einen Urheber.

759. Dieser Beweis verdient Achtung. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Vernunft am meisten angemessene und belebt das Studium der Natur.

760. Es würde auch trostlos und umsonst sein, ihn nicht zu achten. Die Vernunft kann durch keine Zweifel der Spekulation so niedergedrückt werden, daſs sie sich nicht wieder bis zu einem obersten und unbedingten Urheber so vieler Wunder der Natur erheben sollte.

761. Aber dieser Beweis bedarf Gunst und gründet sich auf den ontologischen Beweis (726), dem er nur zur Introduktion dient.

762. Die Hauptmomente dieses Beweises sind:

1) In der Welt befinden sich allerwärts deutliche Zeichen von Absicht und Weisheit.
2) Den Dingen der Welt ist diese zweckmäſsige Anordnung ganz fremd, von selbst konnte nicht alles so zusammenstimmen, ohne ein anordnendes vernünftiges Prinzip.
3) Es existiert also eine erhabene und weise Ursache, die als Intelligenz, durch Freiheit, die Ursache der Welt sein muſs.
3) Die Einheit derselben läſst sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt, teils mit Gewiſsheit, teils mit Wahrscheinlichkeit schlieſsen.

763. Dieser Beweis hat die Analogie für sich, weil zweckmäfsige Erzeugungen die einzigen sind, wovon uns die Ursachen und Wirkungen völlig bekannt sind.

764. Er würde aber nur einen Weltbaumeister beweisen, aber nicht einen Weltschöpfer, weil die Zufälligkeit der Materie dadurch nicht bewiesen wird, die nur aus einem transscendentalen Beweise folgen könnte, der aber durch diesen vermieden werden soll.

655 765. Der Begriff von einem solchen Weltbaumeister mufs aber etwas ganz Bestimmtes von ihm zu erkennen geben, das ist aber nur das All der Realität.

766. Das kann nun die Physikotheologie nicht, sie ist daher zu einem Prinzip der Theologie, welches die Grundlage der Religion ausmachen soll, nicht tauglich.

767. Welches Mittels bedient man sich also im physikotheologischen Beweise, um über die so weite Kluft (764, 765) zu kommen?

768. Er springt von der Erfahrung auf den kosmologischen Beweis über, und da dieser nun der versteckte ontologische ist, so wird ein anscheinender Erfahrungsbeweis ein verunglückter Vernunftbeweis.

769. Die Physikotheologen sind also wahre Ontotheologen, und dafs sie aus Erfahrung zu beweisen glauben, ist die Wirkung eines blofsen Scheins.

770. Wäre also ein Beweis vom Dasein des Ideals der reinen Vernunft möglich, so wäre es der ontologische.

Des dritten Hauptstückes

Siebenter Abschnitt.

Kritik aller spekulativen Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft.

771. Expositionen. Theologie sei die Erkenntnis des Urwesens, so ist sie entweder die aus blofser Vernunft (Vernunfttheologie) oder aus Offenbarung (Offenbarungstheologie). Die erstere denkt sich ihren Gegenstand entweder vermittels lauter transscendentaler Begriffe (Transscendentaltheologie) oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt (natürliche Theologie). Der, so allein

die erste einräumt, wird Deist (Bekenner eines Urwesens), der, so auch die letztere annimmt, Theist (Bekenner einer höchsten Intelligenz) genannt. Der erste stellt sich unter dem Urwesen eine Weltursache, der zweite einen Welturheber (eine vernünftige Weltursache) vor.

772. Die Transscendentaltheologie leitet entweder 660
das Dasein des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt ab (Kosmotheologie) oder glaubt es durch bloſse Begriffe zu erkennen (Ontotheologie).

773. Die natürliche Theologie leitet das Dasein des Welturhebers von einer bestimmten physischen Erfahrung ab (Physikotheologie) oder von einer sittlichen Erfahrung (Moraltheologie).

774. Der Deist glaubt einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott.

775. Unsere Erkenntnis ist theoretisch, wenn wir durch sie erkennen, was da ist; praktisch, wenn wir uns durch sie vorstellen, was da sein solle. Wenn es uns ungezweifelt gewiſs ist, daſs etwas ist oder sein soll, aber doch nur bedingt, so kann eine gewisse bestimmte Bedingung dazu schlechthin notwendig sein, so wird sie postuliert; oder sie wird als zufällig vorausgesetzt, so wird sie supponiert. In der Kritik der praktischen Vernunft wird gezeigt, daſs die moralischen Gesetze das Dasein des höchsten Wesens postulieren.

776. Im theoretischen Erkenntnisse kann absolute Notwendigkeit eines Dinges, als einer Ursache, in Beziehung auf ein Dasein nie erkannt werden.

777. Eine theoretische Erkenntnis ist spekulativ, wenn sie auf Gegenstände oder Begriffe geht, wozu man durch keine Erfahrung gelangen kann, sie ist der Naturerkenntnis entgegengesetzt.

778. Der Grundsatz (der Kausalität), von dem, was geschieht, als Wirkung, auf eine Ursache zu schlieſsen, ist kein Prinzip der spekulativen Erkenntnis, denn als solches kann man ihn weder rechtfertigen noch begreifen.

779. Vom Dasein der Dinge in der Welt auf ihre Ursache zu schlieſsen, gehört zum spekulativen Vernunftgebrauch, denn weder Materie allein, noch Form allein

sind Gegenstände der Erfahrung, sondern nur beides in Verbindung miteinander oder der Zustand der Dinge, und doch sind alle synthetischen Grundsätze des Verstandes und so auch der Kausalität nur von immanentem Gebrauche.

780. Der physikotheologische Beweis

1) kann also wohl andern Beweisen, wenn solche zu haben sind, Nachdruck geben;
2) bereitet aber den Verstand mehr zur theologischen Erkenntnis vor, als dafs er sie verschaffte.

665 781. Durch transscendentales Verfahren wird also in Absicht auf eine Theologie der blofs spekulativen Vernunft nichts ausgerichtet. Denn alle Grundsätze des reinen Verstandes beziehen sich lediglich auf Gegenstände empirischer Erkenntnis (sind nur von immanenter Gültigkeit).

782. Wollte man aber lieber die Beweise der Analytik in Zweifel ziehen, als sich die bisherigen Beweisgründe für das Dasein Gottes rauben lassen, so zeige man, wie man alle mögliche Erfahrung durch blofse Ideen überfliegen will.

783. Der spekulative Gebrauch der Vernunft hierin hat aber doch den grofsen Nutzen, dafs er die Erkenntnis vom Urwesen, sollte sie vielleicht anderswoher geschöpft werden, berichtigt und reinigt.

784. Die Transscendentaltheologie ist also von einem wichtigen negativen Gebrauch, nämlich dafs sie eine beständige Zensur unserer Vernunft ist und alle atheistischen, deistischen und anthropomorphistischen Behauptungen aus dem Wege räumt.

785. Der gereinigte Begriff eines höchsten Wesens, wenn sein Dasein anderswoher bewiesen ist, kann blofs aus der Transscendentaltheologie gezogen werden.

670 ## Anhang zur transscendentalen Dialektik.

Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.

786. Die transscendentalen Ideen bewirken also einen unwiderstehlichen Schein, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Kritik abhalten kann.

787. Dennoch müssen sie ihren guten Gebrauch haben, der entweder überfliegend oder einheimisch sein kann.

788. Die Vernunft hat eigentlich nur den Verstand zum Gegenstande und vereinigt das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse kollektive Einheit zum Ziel der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind.

789. Versteht man nun die transscendentalen Ideen so, dafs sie von konstitutivem Gebrauch seien, d. i. dafs dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben werden, so sind es blofs vernünftelnde Begriffe. Dagegen aber haben sie einen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele (die Idee, focus imaginarius) zu leiten. Hieraus entspringt die Täuschung, als wenn die Richtungslinien des Verstandes, die nach diesem Ziele zulaufen, aus diesem Punkte ausgeschossen wären.

790. Die Vernunft will also durch die Ideen die Verstandeserkenntnisse systematisch machen.

791. Wenn die Vernunft das Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon als gewifs gegeben, dann wird das Besondere durch die Urteilskraft darunter subsumiert und notwendig bestimmt, und das kann der apodiktische Gebrauch der Vernunft heifsen; oder das Allgemeine ist nur problematisch angenommen, und dann werden mehrere Fälle an dem problematischen Begriff, der eine Regel giebt, versucht, ob sie daraus fliefsen, und in diesem Fall auf die Allgemeinheit der Regel geschlossen, und das ist der hypothetische Gebrauch der Vernunft.

792. Der hypothetische Gebrauch der Vernunft ist regulativ, um dadurch, soweit als es möglich ist, Einheit in die besondern Erkenntnisse zu bringen. 675

793. Er geht also auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, diese aber ist der Probierstein der Wahrheit der Regeln.

794. Diese systematische Vernunfteinheit der Verstandeserkenntnisse ist blofs logisch, um da, wo der Verstand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen. Ob aber die Vernunft diese Einheit auch von der Beschaffenheit der Gegenstände postulieren könne, das würde ein transscendentaler Grundsatz sein.

795. Beispiel. Unter die Begriffe, welche Verstandeseinheit bewirken, gehört auch der der Kausalität einer Substanz, welche Kraft heifst. Die Vernunft giebt nun die Idee einer Grundkraft, oder der, von welcher alle andern Kräfte nur als so viele Äufserungen derselben abgeleitet werden können.

798. Diese Vernunfteinheit ist aber blofs hypothetisch. Man behauptet nicht, dafs eine solche in der That angetroffen werden müsse, sondern, dafs man sie zu gunsten der Vernunft suchen müsse.

799. Die Idee einer Grundkraft giebt aber objektive Realität vor, dadurch die systematische Einheit der mancherlei Kräfte postuliert (794) und ein apodiktisches Vernunftprinzip errichtet wird (791).

800. Ein logisches Prinzip des Vernunftgebrauchs kann auch ohne ein transscendentales nicht stattfinden, durch welches eine solche systematische Einheit als den Objekten selbst anhängend angenommen wird.

801. Beispiel. Dafs alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausschliefsen, dafs die mancherlei Arten nur verschiedene Bestimmungen von wenigen Gattungen, diese von höhern Geschlechtern u. s. w. sind, ist ein logisches Prinzip.

680 802. Fortsetzung. Dafs aber auch in der Natur eine solche Einhelligkeit angetroffen wird, setzen die Philosophen in der bekannten Schulregel voraus: dafs man die Anfänge (Prinzipien) nicht ohne Not vervielfältigen müsse.

803. In dem Mannigfaltigen gegebener Erfahrungen (der Natur) wird also Gleichartigkeit vorausgesetzt, ob wir gleich ihren Grad a priori nicht bestimmen können, weil ohne dieselbe keine Erfahrung möglich wäre.

804. Die Vernunft zeigt aber hier ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse, einerseits das Interesse des Umfangs (der Allgemeinheit), anderseits das Interesse des Inhalts (der Bestimmtheit).

805. Dem letztern liegt auch ein logisches Prinzip zu Grunde, nämlich das der Verschiedenheit oder der Spezifikation, das so ausgedrückt werden könnte: dafs man

die Varietäten (Arten) nicht ohne Not auf eine zu kleine Anzahl herabsetzen müsse.

806. Und auch diesem muſs ein transscendentales Gesetz zu Grunde liegen, welches zwar freilich nicht von den Dingen, die unsere Gegenstände werden können, eine wirkliche Unendlichkeit der Verschiedenheiten fordert, aber doch dem Verstande auferlegt, so zu forschen, als wäre diese Unendlichkeit wirklich.

807. Dieses Gesetz ist nicht von der Erfahrung entlehnt, 685
denn diese kann keine so weit gehende Eröffnungen geben. Die empirische Spezifikation bleibt bald stehen.

808. Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld durch drei Prinzipien, nämlich

1) durch das Prinzip der Gleichartigkeit oder Homogeneität;
2) durch das Prinzip der Varietät oder Spezifikation;
3) durch das Prinzip der Affinität oder Kontinuität der Formen.

809. Versinnlichung dieser drei logischen Prinzipien. Jeder Begriff sei ein Punkt, der seinen Horizont (Gattung) habe. Innerhalb des Horizonts giebt es eine Menge Punkte ins Unendliche, deren jeder seinen eigenen, nur engeren Horizont (Arten) hat. Zu verschiedenen Horizonten (Gattungen) giebt es einen höheren Punkt, der einen weiteren Horizont (Geschlecht) hat, der sie alle umschlieſst, so daſs man sie aus diesem Punkt alle übersehen kann, und so fort bis zum höchsten Begriff.

810. Aus der Voraussetzung jenes allgemeinen Horizonts und der durchgängigen Einteilung desselben entstehen zwei logische Grundsätze:

1) Es giebt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isoliert und voneinander getrennt wären, sondern alle mannigfaltigen Gattungen sind nur Abteilungen einer einzigen und obersten Gattung.
2) Alle Verschiedenheiten der Arten grenzen aneinander und erlauben keinen Übergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleineren Grade des

Unterschiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann.

811. Das Gesetz der Homogeneität verhütet die Annahme vieler ursprünglichen Gattungen und empfiehlt die Gleichartigkeit; das Gesetz der Varietät schränkt diese Neigung zur Einhelligkeit ein und gebietet Unterscheidung; das Gesetz der Affinität vereinigt jene beiden, indem sie durch einen stufenartigen Übergang eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige erzeugt, insofern sie aus einem Stamm entsprossen sind.

812. Das logische Gesetz der Kontinuität der Formen setzt ein Transscendentales voraus, ohne welches der Verstand vielleicht einen der Natur entgegengesetzten Weg nehmen würde. Man sieht es diesen Gesetzen an, dafs sie

1) die Sparsamkeit der Grundursachen,
2) die Mannigfaltigkeit der Wirkungen,
3) die daher rührende Verwandtschaft der Glieder der Natur an sich selbst für vernunftmäfsig und der Natur angemessen voraussetzen.

813. Diese Kontinuität der Formen ist aber eine blofse Idee, der ein kongruierender Gegenstand in der Erfahrung gar nicht aufgewiesen werden kann.

690 814. Die Ordnung der Prinzipien der systematischen Einheit ist diese: 1) Mannigfaltigkeit, 2) Verwandtschaft, 3) Einheit; jede derselben aber als Idee, im höchsten Grade der Vollständigkeit genommen.

815. Das Merkwürdigste bei diesen Prinzipien ist dieses: dafs sie transscendental zu sein scheinen und gleichwohl objektive Gültigkeit haben, ohne dafs man doch eine transscendentale Deduktion derselben zustande bringen kann.

816. Frage. Wenn diese Prinzipien nun nicht konstitutiv sind, wie können sie denn für Gegenstände der Erfahrung objektive Gültigkeit haben, und was kann ihr regulativer Gebrauch für eine Bedeutung haben?

817. Antwort. Der Verstand macht für die Vernunft ebenso einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. Da nun jeder Grundsatz, der dem Verstande durchgängige Einheit seines Gebrauchs a priori festsetzt, auch indirekt von Gegenständen der Erfahrung gilt, so haben die

Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung der Erfahrung objektive Gültigkeit, aber nur, um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empirische Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend werden kann.

818. Alle subjektiven Grundsätze der Vernunft, die vom Interesse der Vernunft in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntnis dieses Objekts hergenommen sind, sollen Maximen der Vernunft heifsen.

819. Regulative Grundsätze können als objektive Prinzipien widerstreitend sein, als Maximen sind sie es nicht, sondern es ist ein blofs verschiedenes Interesse der Vernunft, das die Trennung der Denkungsart verursacht.

820. 1. Beispiel. Bei dem einen Vernünftler vermag das Interesse der Mannigfaltigkeit mehr, bei einem andern das Interesse der Einheit. Ein jeder gründet, ohne dafs er es meint, sein Urteil auf seine gröfsere Anhänglichkeit an einen von beiden Grundsätzen.

821. 2. Beispiel. Die kontinuierliche Stufenleiter der 695
Geschöpfe ist nichts als eine Befolgung des auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundsatzes der Affinität.

Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft.

822. Die Ideen der reinen Vernunft müssen ihre Bestimmung haben; sie können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern es blofs durch Mifsbrauch werden.

823. Es mufs durchaus eine Deduktion von ihnen möglich sein, wenn sie einige obwohl nur unbestimmte objektive Gültigkeit haben sollen und nicht blofs leere Gedankendinge vorstellen.

824. Diese transscendentale Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft besteht darin, dafs gezeigt wird, es sei eine notwendige Maxime der Vernunft, nach den Ideen zu verfahren, weil alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines Gegenstandes in der Idee (eines heuristischen, aber nicht ostensiven Begriffs) auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntnis

jederzeit erweitern, niemals aber derselben zuwider sein können.

700 825. Verdeutlichung. 1) In der Psychologie müssen wir also innere Erscheinungen an dem Leitfaden der Erfahrung so verknüpfen, als ob unser Gemüt eine einfache Substanz wäre. 2) In der Kosmologie müssen wir alle Bedingungen der Erscheinungen in einer nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen, als ob sie unendlich wäre. 3) In der Theologie müssen wir alles, was zur Erfahrung gehört, so betrachten, als ob die Erfahrung eine absolute Einheit ausmache, aber auch, als ob der Inbegriff aller Erfahrung (die Sinnenwelt) seinen obersten Grund aufser seinem Umfange habe.

826. Diese Ideen können nicht objektiv genommen werden (obwohl kein positives Hindernis dawider ist), weil wir uns durch sie blofs etwas denken, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben. Wir denken uns aber daran doch ein Verhältnis zu dem Inbegriff der Erscheinungen, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen untereinander haben.

827. Wenn wir demnach solche idealische Wesen annehmen, so erweitern wir nur die empirische Einheit der Erfahrung durch die systematische Einheit, wozu uns die Idee das Schema giebt, welche mithin blofs als regulatives Prinzip gilt.

828. So ist der transscendentale Begriff von Gott deistisch, d. i. die Vernunft giebt dadurch uns die Idee von etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und notwendige Einheit gründet.

829. Daher berechtigt uns zwar das spekulative Interesse der Vernunft, von dem Begriff von Gott auszugehen, aber nicht die Einsicht der Vernunft.

830. Wir haben Grund, Gott relativ, aber nicht schlechthin anzunehmen, d. h. lediglich um die Idee von Gott (als eines Wesens, das durch die Ideen von der gröfsten Harmonie und Einheit Ursache vom Weltganzen ist) zum Schema des regulativen Prinzips des gröfstmöglichen empirischen Gebrauchs der Vernunft zu machen.

831. Es ist ein blofses Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben, so dafs wir auch von

der absoluten Notwendigkeit eines Urwesens nie den mindesten Begriff haben können.

832. Resultat der ganzen transscendentalen Dialektik: die reine Vernunft ist blofs beschäftigt, die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Zusammenhanges in einem Prinzip (des Vernunftbegriffs) zu bringen, und das Prinzip einer solchen systematischen Einheit ist auch objektiv, aber auf unbestimmte Art, als regulativer Grundsatz, den empirischen Gebrauch der Vernunft ins Unendliche zu befördern.

833. Der Gegenstand einer Idee der Vernunft ist ein Vernunftwesen und wird also nur problematisch zu Grunde gelegt, um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt so anzusehen, als ob sie in einem solchen Vernunftwesen ihren Grund hätten.

834. Diese transscendentalen Dinge sind die Schemate der regulativen Prinzipe, wodurch die Vernunft, so viel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet.

835. Das erste Objekt einer solchen Idee bin ich selbst, 710
als denkende Natur (Seele) betrachtet. Die Vernunft nimmt nämlich den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens und macht dadurch, dafs sie diese Einheit unbedingt und ursprünglich denkt, aus demselben eine Idee, die also blofs relativ auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung unserer Seele gilt. Dadurch werden nun alle windigen Hypothesen abgehalten, aber auch keine vermeintliche Erkenntnis von einer geistigen Natur der Seele möglich gemacht.

836. Das zweite Objekt einer solchen Idee ist die Natur überhaupt (die Welt) und die Vollständigkeit der Bedingungen in derselben. Die Vernunft denkt sich diese Vollständigkeit und macht daher eine Idee, die also nichts als ein regulatives Prinzip ist.

837. Das dritte Objekt einer solchen Idee ist die allgenugsame Ursache aller kosmologischen Reihen (Gott). Die Vernunft macht sich diese Idee, um alle Verknüpfung der Welt so zu betrachten, als wäre sie aus einer einzigen Ursache entsprungen. Sie hat also hier blofs ihre eigene formale Regel in Erweiterung ihres empirischen Gebrauchs zur Absicht.

838. Die höchste Einheit der Dinge, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist ihre zweckmäfsige Einheit. Es

ist aber ein bloſs regulatives Prinzip, nach welchem wir überall einen teleologischen Zusammenhang erwarten, aber freilich oft nur einen mechanischen oder physischen finden können.

839. Halten wir aber die Idee von Gott für ein konstitutives Prinzip, so entstehen Fehler.

840. Der erste Fehler ist die faule Vernunft. So kann man jeden Grundsatz nennen, welcher macht, daſs man eine Naturuntersuchung für schlechthin vollendet ansieht.

720 841. Der zweite Fehler ist die verkehrte Vernunft. So kann man jeden Grundsatz nennen, welcher macht, daſs man idealische Wesen realisiert und dadurch die Natureinheit zerstört, die durch die Ideen bewirkt werden soll.

842. Das regulative Prinzip der systematischen Einheit der Vernunft für ein konstitutives zu nehmen heiſst also die Vernunft verwirren, denn die Naturforschung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Naturursachen fort.

843. Die Idee einer vollständigen zweckmäſsigen Einheit (Vollkommenheit) ist mit dem Wesen unserer Vernunft notwendig verbunden. Sie ist also für uns gesetzgebend, und so ist es sehr natürlich, eine ihr korrespondierende gesetzgebende Vernunft anzunehmen.

844. Jetzt können wir nun die dem ersten Anschein nach kühne Behauptung bestätigen: daſs alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, beantwortbar sein müssen in Ansehung der beiden Fragen, bei denen die Vernunft das gröſste Interesse hat.

845. Die Frage über den Welturheber mag jetzt zum Beispiel dienen, denn die andere über die Seele wird ebenso behandelt. Es giebt einen Welturheber, denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, und also muſs ein bloſs dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein. Von diesem Wesen wissen wir nicht, was es an sich selbst sei, denn als ein Ding an sich erscheint es nicht, und die Kategorien gehen nur auf Erscheinungen und haben ohne Anschauung keinen Inhalt. Dieses Wesen dürfen wir nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung (sogar nach Anthropomorphismen) denken, aber nur als Idee, relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge in der Welt.

846. Wir müssen einen einigen, weisen, allgewaltigen Welt- 725
urheben voraussetzen. Diese Idee ist respektiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft gegründet.

847. Diese Idee eines höchsten Wesens war von der Vernunft zu Grunde gelegt, um in der vernünftigen Weltbetrachtung davon Gebrauch zu machen, und es mufs uns folglich einerlei sein, zu sagen, Gott hat es weislich so gewollt oder die Natur hat es also weislich geordnet.

848. Also lege ich nicht das Dasein und die Kenntnis eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zu Grunde und leite also eigentlich nichts von diesem Wesen, sondern blofs von der Idee desselben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt nach einer solchen Idee ab.

849. So enthält die reine Vernunft, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Prinzipien, die, wenn man sie mifsversteht und für konstitutive Prinzipien hält, ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

* * *

850. So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit An- 730
schauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen, und die Kritik derselben hat uns gelehrt, dafs aufserhalb der Erfahrung für uns nichts als leerer Raum sei und dafs alle reinen Begriffe und Ideen nur objektive Gültigkeit für das Feld der Erfahrung haben; auch ist die Ursache des Scheins aufgedeckt worden, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen wird.

II.

Transscendentale Methodenlehre.

735 851. Nachdem die Materialien in der Elementarlehre bestimmt worden, so kommt es nun noch darauf an, den Plan zu entwerfen, nach welchem sie verarbeitet werden müssen.

852. Die transscendentale Methodenlehre ist die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft. Sie besteht aus vier Stücken:

1) der Disziplin
2) dem Kanon
3) der Architektonik
4) der Geschichte

} der reinen Vernunft.

Der transscendentalen Methodenlehre

Erstes Hauptstück.

Die Disziplin der reinen Vernunft.

853. Das dem Inhalt nach negative Urteil bedarf beinahe einer Apologie, um ihm Gunst und Hochschätzung zu verschaffen.

854. Das eigentümliche Geschäft desselben ist, den Irrtum abzuhalten; daher negative Sätze vor einer Erkenntnis, bei der kein Irrtum möglich ist, zwar wahr, aber leer (zweckwidrig) sind.

855. Wo aber ein Irrtum möglich ist, da dienen sie zur Disziplin der Vernunft. Diese ist der Zwang, wodurch der beständige Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt und endlich vertilgt wird.

856. Dafs die Vernunft einer Disziplin bedürfe, befremdet, und in der That ist sie auch bisher einer solchen Demütigung entgangen, weil bei der Feierlichkeit, womit sie auftritt, niemand argwohnte, dafs auch sie Worte für Sachen gebe.

857. Im empirischen Gebrauche bedarf es nicht einmal einer Kritik der Vernunft, weil sie an der Erfahrung ihren Probierstein hat, allein in dem transscendentalen Gebrauche der Vernunft nach blofsem Begriffe ist eine Disziplin notwendig.

858. Hier soll aber nur die Disziplin der reinen Vernunft 740
in Ansehung der Methode der Erkenntnis aus reiner Vernunft abgehandelt werden, denn in Ansehung des Inhalts ist sie schon in der Elementarlehre abgehandelt worden.

Der Disziplin der reinen Vernunft

Erster Abschnitt.

Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche.

859. Frage: Ist die Methode, zur apodiktischen Gewifsheit zu gelangen, die man die mathematische nennt, mit derjenigen einerlei, womit man die nämliche Gewifsheit in der Philosophie sucht (der dogmatischen)?

860. Die mathematische Erkenntnis ist die Vernunfterkenntnis aus der Konstruktion der Begriffe, die philosophische Erkenntnis aber ist die Vernunfterkenntnis aus blofsen Begriffen (ohne alle Konstruktion).

861. Der Unterschied zwischen beiderlei Erkenntnis besteht darin, dafs die philosophische das Besondere nur im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen betrachtet.

862. Der bisherige Unterschied, den man zwischen Mathematik und Philosophie macht, ist falsch, denn man kann auch über Gröfsen philosophieren, aber die philosophische Behandlung derselben ist sehr verschieden von der mathematischen.

863. Beispiel aus der Geometrie. Man gebe dem Philosophen den Begriff eines Triangels, er wird daraus nicht ausmachen können, wie sich die Summe seiner Winkel zu einem rechten verhalte.

745 864. Beispiel aus der Arithmetik. Die Mathematik konstruiert aber auch die bloſse Gröſse, wie in der Buchstabenrechnung, wobei sie von der Beschaffenheit des Gegenstandes gänzlich abstrahiert.

865. Die Ursache der Verschiedenheit zwischen Philosophie und Mathematik ist also, daſs es in der Mathematik auf synthetische Sätze a priori ankommt.

866. Aufser der transscendentalen Synthesis aus Begriffen aber, wodurch Erfahrung möglich wird, ist alle Synthesis a priori über die Kräfte der Philosophie.

867. Frage. Was ist nun die Ursache, die einen solchen zwiefachen Vernunftgebrauch notwendig macht, und an welchen Bedingungen erkennt man, welcher von beiden stattfinde?

866. Antwort. Alle unsere Erkenntnis bezieht sich auf mögliche Anschauung, denn durch diese wird der Gegenstand gegeben. Nun erhält ein Begriff a priori entweder schon eine reine Anschauung in sich, und dann kann er konstruiert werden, oder er enthält nichts als die Synthesis möglicher Anschauungen, die a priori nicht gegeben sind, und dann kann man durch ihn synthetisch und a priori nach Begriffen urteilen.

867. Fortsetzung: Nun ist von aller Anschauung keine a priori gegeben, als die bloſse Form der Erscheinungen, Raum und Zeit, und also läſst sich ein Begriff von diesen als Quantis konstruieren. Die Materie der Erscheinungen aber kann nur a posteriori vorgestellt werden. Bloſs der Begriff des Dinges überhaupt stellt a priori den empirischen Gehalt der Erscheinungen vor, aber die synthetische Erkenntnis von demselben a priori ist auch bloſs die Regel der Synthesis alles Empirischen.

868. Transscendentale Sätze können nicht konstruiert, sondern nur nach Begriffen a priori vorgestellt werden. Sie enthalten bloſs Regeln für die Wahrnehmungen.

750 869. Beispiel: Den mathematischen Begriff eines Triangels kann man a priori in der Anschauung geben und auf diesem Wege eine synthetische, aber rationale (mathematische) Erkenntnis bekommen. Den empirischen Begriff des Goldes kann man zergliedern und so eine analytische, aber rationale (logische, philosophische) Erkennt-

nis erhalten. Man kann aber auch mit der Materie des Goldes Wahrnehmungen anstellen und dadurch eine synthetische, aber empirische (mechanische) Erkenntnis erlangen. Man kann endlich den transscendentalen Begriff der Realität durch Begriffe denken und so eine synthetische, aber rationale Erkenntnis durch Begriffe (material-philosophisch-transscendentale) erhalten. Der transscendentale Begriff einer Realität bezeichnet nämlich blofs die Synthesis der empirischen Anschauungen, aus ihm kann also auch nur ein Grundsatz der Synthesis möglicher empirischer Anschauung entspringen.

870. So giebt es denn einen doppelten Vernunftgebrauch, 1) den nach Begriffen (der philosophische), durch welchen wir nichts a priori haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen, und 2) den durch Konstruktion der Begriffe (der mathematische), durch welche wir uns im Raum und in der Zeit durch gleichförmige Synthesis die Gegenstände selbst schaffen, indem wir sie blofs als Quanta betrachten.

871. Aus den glücklichen Fortschritten der Mathematik hat man nun unrichtig gefolgert, dafs es auch aufser dem Felde der Gröfsen gelingen werde, durch die mathematische Methode viel auszurichten, weil man nicht an den spezifischen Unterschied des einen Vernunftgebrauchs und des andern dachte.

872. Daher soll nun noch gezeigt werden, dafs die Befolgung der mathematischen Methode in der Philosophie nicht den mindesten Vorteil verschaffen kann.

873. Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen und Demonstrationen. Von allen diesen Stücken soll gezeigt werden, dafs sie die Philosophie nicht liefern könne, dafs also weder mathematische Methode in der Philosophie, noch philosophische in der Mathematik möglich sei.

874. 1) Definitionen. Definieren soll heifsen, den 755
ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen. Ein empirischer Begriff kann also nicht definiert, sondern nur expliziert werden, denn 1) kann er nicht ausführlich, 2) nicht innerhalb seiner Grenzen dargestellt werden, 3) ist es auch nicht nötig, weil es genug ist, ihn zu bezeichnen und so das Wort zu bestimmen, das

ihn ausdrückt. Auch ein a priori gegebener Begriff kann nicht definiert, sondern nur exponiert werden, denn er kann nicht ausführlich dargestellt werden; der Kritiker läfst die Exposition immer nur auf einen gewissen Grad gelten. Willkürlich gedachte Begriffe kann ich zwar definieren, aber da ich nicht weifs, ob sie einen wirklichen Gegenstand haben, so ist es besser, man nennt das Deklarieren. Folglich können blofs solche Begriffe definiert werden, die eine willkürliche Synthesis enthalten, welche a priori konstruiert werden kann. Da die deutsche Sprache nur das Wort Erklärung für alle vier Worte hat, so mag das Wort Exposition für alle philosophischen Erklärungen gelten. Hieraus folgt:

875. a) dafs man in der Philosophie nicht die Definitionen voranschicken müsse, als nur etwa zum blofsen Versuche, denn in der Philosophie ist der Begriff gegeben, und man kann erst nach und nach zur vollständigen Exposition gelangen, in der Mathematik aber wird der Begriff durch die Definition gegeben;

876. b) dafs mathematische Definitionen nie irren, aber wohl in der Form fehlerhaft sein können, weil der Begriff durch die Definition zuerst gegeben wird, obwohl zuweilen nicht präzis genug. Analytische Definitionen können dagegen auf vielfältige Art irren, z. B. Merkmale haben, die nicht im Begriff liegen u. s. w. Um deswillen läfst sich die Methode der Mathematik im Definieren nicht nachahmen.

760 877. 2) Axiome. Diese sind synthetische Grundsätze a priori, sofern sie unmittelbar gewifs sind. Ein Begriff aber läfst sich nicht mit einem andern unmittelbar ohne ein drittes vermittelndes Erkenntnis verbinden. Folglich giebt es in der Philosophie keine Axiome, aber wohl in der Mathematik, in der die Begriffe durch die Konstruktion in der Anschauung unmittelbar verknüpft werden können. Diskursive Grundsätze sind also ganz etwas anderes als Axiome, denn sie erfordern jederzeit noch eine Deduktion. Der Grundsatz der Axiome der Anschauung ist selbst diskursiv und nur das Prinzip der Möglichkeit der Axiome.

878. 3) Demonstrationen. Diese sind apodiktische Beweise, sofern sie intuitiv sind. Erfahrung lehrt uns nie,

dafs etwas nicht anders sein könne, daher können Erfahrungsbeweise nicht apodiktisch und also keine Demonstrationen sein. Aus Begriffen a priori aber kann keine intuitive Gewifsheit, d. i. Evidenz entspringen, aber wohl aus konstruierten Begriffen in der Mathematik. Die Philosophie hat daher nur akroamatische (diskursive) Beweise.

879. Aus allem diesen folgt nun, dafs es sich für die Natur der Philosophie nicht schicke, zu dogmatisieren. Das gelingt nie. Die Vernunft wird also in ihren transscendentalen Versuchen nicht so zuversichtlich fortschreiten können wie die Mathematik.

880. Man kann alle apodiktischen Sätze in Dogmata und Mathemata einteilen. Die ersteren sind direkt synthetische Sätze aus Begriffen, die anderen aus der Konstruktion der Begriffe.

881. Die ganze reine spekulative Vernunft enthält kein Dogma, denn durch Ideen ist sie keiner synthetischen Urteile fähig, und durch Kategorieen errichtet sie Grundsätze, die aber nur in Beziehung auf etwas Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung gültig sind.

882. Alle dogmatische Methode im spekulativen Gebrauch 765
der Vernunft ist folglich unschicklich; denn sie verbirgt nur die Fehler und Irrtümer und täuscht die Philosophie. Gleichwohl kann die Methode immer systematisch sein.

Des ersten Hauptstückes
Zweiter Abschnitt.

Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs.

883. Die Vernunft mufs sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen, die kein Ansehen der Person kennt, sondern alles prüft, es mag noch so wichtig und heilig sein.

884. Die reine Vernunft im dogmatischen Gebrauch mufs die Kritik (den Richter) scheuen, weil sie ihre obersten Gesetze nicht genau genug beobachtet.

885. Soll sie sich aber verteidigen (gegen den Mitbürger), so findet hier, da der angreifende Teil ebensowohl dogmatisch

wird, obwohl im Verneinen, eine Rechtfertigung κατ' ἄνθρωπον statt, die κατ' ἀλήθειαν nicht hinreicht.

886. Der polemische Gebrauch der reinen Vernunft ist die Verteidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben.

887. Dafs es eine wirkliche Antithetik der reinen Vernunft geben sollte, wäre traurig; die obige war nur scheinbar, weil sie darauf beruhte, dafs man Erscheinungen für Dinge an sich hielt.

888. Die Antithetik wäre wirklich, wenn es der Verstand mit Dingen an sich und nicht mit Erscheinungen zu thun hätte.

889. Es kann zwar nie eine Demonstration der zwei Sätze: es ist ein Gott und ein zukünftiges Leben gefunden,
770 allein das Gegenteil derselben auch nie bewiesen werden, denn woher wollte man die Kenntnis zur Behauptung solcher synthetischen Sätze nehmen, die alle Erfahrung übersteigen. Hängen aber solche Sätze mit dem spekulativen Interesse unserer Vernunft zusammen und sind sie die einzigen Mittel, dasselbe mit dem praktischen Interesse der Vernunft zu vereinigen, so kann man sie ganz wohl als subjektive Maximen der Vernunft annehmen, ohne dafs schulgerechte Beweise dafür nötig sind.

890. Auf solche Weise giebt es eigentlich gar keine (wirkliche) Antithetik der reinen Vernunft, denn der einzige Kampfplatz für sie würde die reine Theologie und Psychologie sein, in welchen es keine objektive Erkenntnis geben kann.

891. Aber die forschende sowohl, als prüfende Vernunft mufs Freiheit haben, damit sie ungehindert ihr eigenes Interesse besorgen kann, sowohl in der Beschränkung als Erweiterung ihrer Einsichten.

892. Es bleibt uns immer noch genug übrig, wenn auch das Wissen aufgegeben werden mufs, nämlich ein fester Glaube, der sich vor der schärfsten Vernunft rechtfertigen kann.

893. Darum müssen aber Hume und Priestley nicht verdammt werden, da der erste die Absicht hatte, die Vernunft in der Selbsterkenntnis (ihrer Schwäche) weiter zu bringen, der zweite, alle Gegenstände den Gesetzen der materiellen Natur zu unterwerfen.

894. Vielmehr kann man, wenn ein Gegner gegen solche Sätze auftritt, die für die Vernunft das höchste Interesse haben, anstatt mit dem Schwerte drein zu schlagen, dem Streite von dem sicheren Sitze der Kritik ruhig zusehen.

895. Die Vernunft bedarf sogar eines solchen Streits, denn 775
wäre er eher geführt worden, so wäre auch eine reife Kritik eher zustande gekommen.

896. Es giebt eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur, nämlich eine Neigung, seine wahren Gesinnungen zu verhehlen und angenommene zur Schau zu tragen.

897. Diese Unlauterkeit findet sich auch im spekulativen Felde, und hier ist sie den Einsichten höchst nachteilig.

898. Bei der entgegengesetzten Lauterkeit der Gesinnung mufs es gar keine Polemik der reinen Vernunft geben, weil beide über Gegenstände streiten würden, über die es keine objektive Erkenntnis geben kann.

899. Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben betrachten, denn sie ist dazu bestimmt, die Gerechtsame der Vernunft zu beurteilen.

900. Vor diesem Gerichtshof mufs die Vernunft ihren Streit durch Prozefs und nicht durch Krieg führen.

901. Der dogmatische Verteidiger der guten Sache verdient 780
nicht gelesen zu werden, weil er nur Scheingründe vorbringen kann und ein alltäglicher Schein nicht viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt. Aber der dogmatische Gegner der guten Sache verdient gelesen zu werden, weil er der Kritik Beschäftigung und Anlafs zu Berichtigungen giebt und seine Gründe als Scheingründe nicht zu fürchten sind.

902. Einwurf. Aber die Jugend, welche dem akademischen Unterricht anvertraut ist, mufs doch davon abgehalten werden, solange die Lehre, welche in ihnen gegründet werden soll, noch nicht eingewurzelt ist.

903. Antwort. Wenn nun aber in der Folge Neugierde oder der Modeton des Zeitalters der Jugend solche Schriften in die Hände spielt, wird alsdann jene jugendliche Überredung Stich halten?

904. Gerade das Gegenteil von 902 mufs geschehen, aber freilich erst dann, wenn ein gründlicher Unterricht in der Kritik der reinen Vernunft vorangegangen ist.

905. So giebt es demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft; beide Gegner sind immer Luftfechter.

785 906. Aber es giebt auch keinen Grundsatz der Neutralität im Felde der reinen Vernunft, nach welchem man es bei den Zweifeln bewenden lassen könnte, ohne den Streit zu entscheiden.

Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft.

907. Das Bewufstsein unserer Unwissenheit ist die eigentliche Ursache, Untersuchungen zu erwecken, entweder nämlich sie aufzuheben oder ihre Quellen zu entdecken, um zu erfahren, ob sie schlechterdings notwendig oder zufällig sei.

908. Der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntnis scheint uns eine Ebene zu sein, die ihren scheinbaren Horizont hat. Diesen empirisch zu erreichen ist unmöglich; ihn a priori zu bestimmen, dazu waren bisher alle Versuche vergeblich, und doch gehen die Fragen der Vernunft immer auf das, was aufserhalb dieses Horizonts oder in seiner Grenzlinie liegen möge.

909. David Hume war ein solcher Geograph der menschlichen Vernunft, der diese Fragen alle aufserhalb diesen Horizont verwies, den er doch nicht bestimmen konnte.

910. Der erste Schritt in Sachen der Vernunft ist dogmatisch (im Kindesalter der Vernunft); der zweite ist skeptisch (der Schritt des Hume, im Jünglingsalter der Vernunft); der dritte ist kritisch (im gereiften männlichen Alter).

790 911. Unsere Vernunft ist nicht eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern einer Sphäre gleich, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze a priori) findet, daraus sich denn auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben läfst.

912. Wir sind im Besitz synthetischer Erkenntnis a priori. Kann sich jemand die Möglichkeit derselben nicht begreiflich machen, so mag er anfangs zweifeln, aber er darf es nicht dabei bewenden lassen, denn er mufs doch Rechenschaft geben

können, wie die Vernunft auf den erdichteten Begriff solcher Erkenntnis kommt.

913. Alles skeptische Polemisieren ist eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, um ihn zur Selbsterkenntnis zu bringen, aber dadurch, dafs man die Facta der Vernunft der Prüfung und dem Tadel unterwirft, welches die Zensur der Vernunft heifsen kann, bringt man die Streitigkeiten über ihre Gerechtsame nicht zu Ende.

914. Es verlohnt sich wohl der Mühe, den Gang der Schlüsse des Hume zu untersuchen, da er vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern ist.

915. Hume hatte es vielleicht in Gedanken, dafs wir in Urteilen von gewisser Art (synthetischen) über unseren Begriff vom Gegenstande hinausgehen. Nun unterschied er nicht reine Verstandesurteile durch Kategorieen zum Behuf der Erfahrung und Vernunfturteile durch Ideen zum immanenten oder transscendenten Gebrauche und verwarf daher alle synthetischen Urteile a priori als unmögliche und blofs eingebildete Sätze, die aus dem, was man in empirischen Sätzen zu finden gewohnt sei, zusammengesetzt würden und denen man daher eine eingebildete Notwendigkeit und Allgemeinheit beilege, z. B. den Satz des zureichenden Grundes.

916. Die skeptischen Verirrungen dieses äufserst scharf- 795
sinnigen Mannes entsprangen daraus, dafs er nicht alle Arten der Synthesis des Verstandes a priori systematisch übersah, sonst würde er dem a priori sich erweiternden Verstande und der reinen Vernunft bestimmte Grenzen haben vorzeichnen können.

917. Da er auch zwischen den gegründeten Ansprüchen des Verstandes und den dialektischen Anmafsungen der Vernunft keinen Unterschied kennt, so kann die Vernunft durch ihn von ihren Versuchen niemals ganz abgebracht werden.

918. Wider den unkritischen Dogmatiker aber ist der Skeptizismus nicht nur gefährlich, sondern ihm sogar verderblich.

919. So wird denn also hier nicht der Skeptizismus, sondern die skeptische Methode verteidigt, weil sie die Vernunft nötigt, auf gründliche Mittel zu denken, sich in ihrem rechtmäfsigen Besitz zu sichern.

Des ersten Hauptstückes
Dritter Abschnitt.
Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.

920. Frage. Sollte uns nicht etwa die Vernunft ein weites Feld zu Hypothesen eröffnen, da es wenigstens vergönnt ist, zu dichten und zu meinen, wenngleich nicht zu behaupten?

921. Hypothese ist eine Meinung, die mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewifs ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht wird.

Das erste erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit derselben ist aber die Möglichkeit des Gegenstandes.

922. Es ist nicht erlaubt, sich gleichsam die Möglichkeit eines Dinges zu schaffen, weil dergleichen Begriffe ohne Gegenstand sein würden, z. B. eine Substanz ohne Undurchdringlichkeit im Raume.

923. Geht man davon ab, dafs die Ideen blofs problematisch gedacht werden zu regulativen Prinzipien, so sind es blofse Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zu Grunde gelegt werden können.

800 924. Eine transscendentale Hypothese ist ein Prinzip der faulen Vernunft (840), um in einer blofsen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen; überdem würde sie nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände dienen.

925. Sie kann gar nicht verstattet werden:

1) weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht wird, sondern vielmehr den ganzen Fortgang ihres Gebrauches abschneidet,
2) weil diese Lizenz sie zuletzt um alle Früchte der Erfahrung bringen müfste.

926. Das zweite erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothese ist die Zulänglichkeit derselben. Wenn man zur Unterstützung einer Hypothese neue

herbeirufen mnfs, so sieht alles einer Erdichtung ähnlich. So bedarf die Hypothese von einer unbeschränkt vollkommenen Ursache der Welt neue, um die Abweichungen und Übel zu erklären.

927. Meinen ist im Felde der reinen Vernunft nicht erlaubt, sondern soviel, als mit Gedanken spielen, es müfste denn sein, dafs man von einem unsicheren Wege des Urteils blofs die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden.

928. Im polemischen Gebrauche der reinen Vernunft hingegen sind Hypothesen zulässig, um sich zu verteidigen, d. h. die Scheineinsichten des Gegners zu vereiteln, welche unserem behaupteten Satze Abbruch thun sollen.

929. Dieser Gegner im Felde der reinen Vernunft ist in 805
uns selbst; denn spekulative Vernunft in ihrem transscendentalen Gebrauche ist an sich dialektisch. Äufsere Ruhe ist nur scheinbar.

930. 1. Beispiel. Zur vollständigen Rüstung gegen diesen Gegner gehören nun auch Hypothesen, z. B. gegen die Schwierigkeit, dafs unsere Geisteskräfte von den Organen abzuhängen scheinen, die Hypothese, dafs der Körper die Fundamentalerscheinung sei, also nicht die Ursache, sondern blofs eine restringierende Bedingung des Denkens. Die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauches unserer Erkenntniskraft und der Anfang des intellektuellen.

931. 2. Beispiel. Gegen den Einwurf von der Zufälligkeit der Zengungen wider die ewige Fortdauer kann man die transscendentale Hypothese aufbieten, dafs alles Leben eigentlich nur intelligibel und den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen sei.

932. Im Ernst lassen sich solche Hypothesen nicht behaupten. Alles dieses ist nicht einmal Vernunftidee; aber es ist doch vernunftmäfsig, so zu verfahren, um dem Gegner zu zeigen, dafs man blofsen Möglichkeiten immer wieder andere Möglichkeiten entgegensetzen könne.

933. Nur gegen transscendentale Anmafsungen haben solche Hypothesen Gültigkeit. Was reine Vernunft behauptet, mufs notwendig sein, oder es ist gar nichts. Demnach enthält sie in der That gar keine Meinungen. Die gedachten Hypo-

thesen sind nur problematische Urteile, die weder bewiesen noch widerlegt werden können, und in dieser Qualität mufs man sie erhalten.

Des ersten Hauptstückes

Vierter Abschnitt.

Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise.

934. Die Beweise transscendentaler und synthetischer Sätze haben das Eigentümliche an sich, dafs sich die Vernunft bei ihnen vermittels ihrer Begriffe nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objektive Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben a priori untersuchen mufs. Diese Regel betrifft das Wesen und die Möglichkeit der Beweise selbst. Der Beweis zeigt immer, dafs die Erfahrung ohne eine solche Verknüpfung nicht möglich wäre.

935. Ist aber der Satz eine Behauptung der reinen Vernunft über alle Erfahrung hinaus, so müfste er noch viel mehr gerechtfertigt werden, wenn er möglich sein sollte; und da ist es nötig, um sich vergebliche Mühe zu ersparen, zuvor zu überlegen, wie und mit welchem Grunde der Hoffnung man wohl eine solche Erweiterung durch reine Vernunft erwarten könne und woher man in dergleichem Falle diese Einsichten hernehmen wolle.

936. Erste Regel. Man mufs keine transscendentalen Beweise versuchen, ohne zuvor überlegt und sich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundsätze dazu nehmen wolle.

815 937. Zweite Regel. Zu jedem transscendentalen Satze kann nur ein einziger Beweis gefunden werden.

938. Beweis. Ein jeder transscendentale Satz geht nur von einem Begriffe aus und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Nun ist aufser diesem Begriffe nichts weiter, wodurch der Gegenstand bestimmt werden könnte, folglich kann der Beweis auch nichts anderes, als die Bestimmung eines Gegenstandes über-

haupt nach diesem Begriffe, der auch nur ein einziger ist, enthalten und also der Beweis nur ein einziger sein.

939. Hierdurch wird die Kritik der Vernunftbehauptungen sehr ins Kleine gebracht.

940. Dritte Regel. Transscendentale Beweise müssen niemals apagogisch, sondern jederzeit ostensiv sein.

941. Die eigentliche Ursache des Gebrauchs apagogischer Beweise in verschiedenen Wissenschaften ist wohl diese, dafs, wenn die Gründe einer Erkenntnis zu tief verborgen liegen, man versucht, ob sie nicht durch die Folgen zu erreichen sind. Sind alle möglichen Folgen einer Erkenntnis wahr, so ist sie selbst wahr. Allein alle möglichen Folgen sind nicht zu erforschen möglich, um deswillen kann auf diesem Wege niemals eine Hypothese in demonstrierte Wahrheit verwandelt werden. Kann man aber zeigen, dafs vom Gegenteil nur eine einzige Folge falsch sei, so ist das Gegenteil selbst falsch.

942. Die apagogische Beweisart aber kann nur in den Wissenschaften erlaubt sein, wo es unmöglich ist, das Subjektive unserer Vorstellungen dem Objektiven unterzuschieben; wo das aber ist, da können leicht der Satz und sein Gegensatz unter einer subjektiven Bedingung, die man fälschlich für objektiv hält, falsch sein.

943. In der Mathematik ist diese Subreption unmöglich, 820
daher ist der apagogische Beweis daselbst erlaubt; in der Naturwissenschaft kann jede Subreption durch viele verglichene Beobachtungen vermieden werden, aber der apagogische Beweis ist daselbst unerheblich; in der Transscendentalphilosophie ist diese Subreption gewöhnlich und unvermeidlich, daher kann hier der apagogische Beweis nicht erlaubt sein.

944. Die apagogische Beweisart ist auch das eigentliche Blendwerk der Vernünftler.

Der transscendentalen Methodenlehre
Zweites Hauptstück.
Der Kanon der reinen Vernunft.

945. Der Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist negativ, weil sie nämlich nicht Wahrheit entdeckt, sondern nur Irrtümer verhütet.

946. Indessen mufs es doch irgendwo einen Quell positiver Erkenntnisse für die reine Vernunft geben, vermutlich auf dem Wege ihres praktischen Gebrauchs.

947. Ein Kanon ist der Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt. Es giebt aber keinen Kanon des spekulativen Gebrauchs der reinen Vernunft, wenn alle synthetischen Erkenntnisse für denselben unmöglich sind.

825

Des Kanons der reinen Vernunft

Erster Abschnitt.

Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft.

948. Frage. Ist das Bestreben der Vernunft, über den Erfahrungsgebrauch hinauszugehen, blofs auf ihr spekulatives, oder einzig und allein auf ihr praktisches Interesse gegründet?

949. Dieses Bestreben betrifft die Aufgaben, deren Auflösung der letzte Zweck der Vernunft ist, sie mag diesen nun erreichen oder nicht.

950. Solcher Aufgaben sind drei, sie betreffen

1) die Freiheit des Willens,
2) die Unsterblichkeit der Seele,
3) das Dasein Gottes.

In Ansehung aller drei ist das blofs spekulative Interesse nur gering, sie haben gar keinen immanenten Gebrauch und sind also, an sich betrachtet, ganz müfsige und dabei noch äufserst schwere Anstrengungen unserer Vernunft.

951. Sie gehen nur das Praktische an, denn zum Wissen sind sie uns gar nicht nötig, und dennoch werden sie uns durch unsere Vernunft dringend empfohlen.

952. Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist, pragmatisch, was unter empirischen Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür möglich ist, z. B zur Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke (die Klugheitslehre). Die moralischen Gesetze aber sind solche, deren Zweck durch die Vernunft selbst völlig a priori gegeben ist, mithin

gehören diese allein zum praktischen Gebrauch der Vernunft und erlauben einen Kanon.

953. Die letzte Absicht unserer Vernunft geht also auf das Moralische, nämlich auf unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck, der durch die Vernunft selbst gegeben ist. Darauf gehen auch obige drei Aufgaben (950), nämlich was zu thun sei, wenn der Wille frei, ein Gott und eine zukünftige Welt sei.

954. Wir müssen uns aber hier so nahe als möglich am Transscendentalen halten und alles Psychologische und Empirische gänzlich beiseite setzen.

955. Erklärungen. Eine Wilkür ist blofs tierisch, 830
wenn sie nicht anders als pathologisch, frei, wenn sie durch vernünftige Bewegungsgründe bestimmt werden kann; was mit der letzteren zusammenhängt, ist praktisch. Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden, denn nicht blofs das, was reizt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern auch vernünftige Bewegungsgründe. Die Vernunft giebt daher auch Imperative, d. i. objektive Gesetze der Freiheit, oder praktische Gesetze.

956. In einem Kanon der reinen Vernunft haben wir es also nur mit zwei Fragen zu thun, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen: 1) ist ein Gott?, 2) ist ein künftiges Leben? Die Frage wegen der transscendentalen Freiheit betrifft blofs das spekulative Wissen und ist schon in der Antinomie der reinen Vernunft (647—674) erörtert worden.

Des Kanons der reinen Vernunft

Zweiter Abschnitt.

Von dem Ideal des höchsten Guts als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft.

957. Es bleibt uns nun noch ein Versuch übrig, um zu der Realität der Ideen zu gelangen, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft sind, nämlich zu untersuchen, ob nicht reine Vernunft vielleicht durch das praktische Interesse dahin führe.

958. Alles Interesse der Vernunft, das spekulative sowohl als das praktische, vereinigt sich in folgenden Fragen:

1) Was kann ich wissen?
2) Was soll ich thun?
3) Was darf ich hoffen?

959. Die erste Frage ist blofs spekulativ. Wir haben alle möglichen Beantwortungen derselben erschöpft und gefunden, dafs, wenn es um das Wissen zu thun ist, wir über jene beiden Aufgaben (956) nichts wissen können.

960. Die zweite Frage ist blofs praktisch. Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdann doch nicht transscendental und gehört also nicht ganz hierher.

961. Die dritte Frage ist praktisch und theoretisch zugleich, so dafs das Praktische nur als Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führt. Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit und ist für das Praktische das, was das Wissen für das Theoretische ist.

Beantwortung der zweiten Frage.

962. Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (extensive, intensive und protensive). Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit heifse pragmatisch (952) (Klugheitsregel), aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit würdig zu sein, moralisch (Sittengesetz). Das erstere gründet sich auf empirische Prinzipien, das zweite kann auf blofsen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden.

835 963. Die Realität der moralischen Gesetze wird hier vorausgesetzt, nicht allein, weil man sich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auch auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufen kann.

964. Die reine Vernunft enthält also in dem moralischen Gebrauche Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die geschehen sollen, und sie müssen also auch geschehen können; folglich haben diese Prinzipien in ihrem moralischen Gebrauche objektive Realität.

965. Die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäfs ist, heifse die moralische Welt. Sie ist eine blofse, aber

doch praktische Idee, weil darin von allen Zwecken und aller Schwäche der menschlichen Natur als Bedingungen und Hindernissen der Moralität abstrahiert wird, sie hat aber objektive Realität, weil sie auf die Sinnenwelt geht als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche.

966. Die Antwort auf die zweite Frage ist also: thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein.

Beantwortung der dritten Frage.

967. So notwendig die moralischen Prinzipien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche sind, so notwendig ist es auch, anzunehmen, dafs jedermann die Glückseligkeit in demselben Mafse zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat.

968. Die der Sittlichkeit proportionierte Glückseligkeit kann aber nur unter Voraussetzung einer höchsten Vernunft, die als Ursache der Natur zu Grunde gelegt wird, gehofft werden, weil durch die Vernunft eine solche notwendige Verknüpfung nicht erkannt werden kann, wenn man blofs Natur zu Grunde legt.

969. Die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden und welche die Ursache aller der Sittlichkeit proportionierter Glückseligkeit ist, heifse das Ideal des höchsten Guts (Gott). Da uns die Sinnenwelt nun eine solche Verknüpfung nicht darbietet, so müssen wir sie von einer künftigen Welt hoffen. Folglich sind Gott und ein künftiges Leben zwei von der Sittlichkeit nicht zu trennende Voraussetzungen.

970. Die Glückseligkeit macht mit der Sittlichkeit ein System aus, wenn sie derselben genau angemessen ist; dieses ist aber nur möglich in einer intelligiblen Welt, unter einem weisen Urheber und Regierer. Diese müssen wir folglich annehmen, und daher sieht auch jedermann die moralischen Gesetze als Gebote an.

971. Leibniz nannte die Welt, sofern man darin nur auf 840
die vernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen, unter der Regierung des höchsten Guts acht

hat, das Reich der Gnaden. Sich selbst als Glied eines solchen Reiches ansehen, ist eine praktisch notwendige Idee der Vernunft.

972. Praktische Gesetze als subjektive Grundsätze heifsen Maximen. Die Beurteilung der Sittlichkeit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geschieht nach Ideen, die Befolgung ihrer Gesetze nach Maximen.

973. Ohne Gott und eine zukünftige Welt sind die Ideen der Sittlichkeit nicht Triebfedern der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck vernünftiger Wesen (sittlich und glücklich zu werden) erfüllen.

974. Weder Glückseligkeit noch Sittlichkeit allein ist das vollständige höchste Gut. Nicht Glückseligkeit allein, denn die Vernunft billigt sie nicht, wenn sie nicht mit der Sittlichkeit vereinigt ist; nicht Sittlichkeit allein, weil der, welcher sich der Glückseligkeit würdig findet, mufs hoffen können, ihrer teilhaftig zu werden.

975. Das höchste Gut ist also Glückseligkeit in dem genauen Ebenmafse mit der Sittlichkeit vernünftiger Wesen, dadurch sie derselben würdig sind.

976. Die Moraltheologie hat nun vor der spekulativen den Vorzug, dafs sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führt.

977. Die Welt mufs als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit dem moralischen Vernunftgebrauch, welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts (975) beruht, zusammenstimmen soll.

978. Ohne uns Zwecke vorzusetzen, können wir keinen Gebrauch von unserem Verstande machen. Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität. Mit diesen können wir von der Kenntnis der Natur selbst keinen zweckmäfsigen Gebrauch in Ansehung der Erkenntnis machen, wo die Natur nicht selbst zweckmäfsige Einheit hingelegt hat. Nun ist die zweckmäfsige Einheit bei dem Verstandesgebrauche notwendig, also auch die zweckmäfsige Einheit in der Natur. Folglich entspringt alle Zweckmäfsigkeit aus der praktischen Zweckmäfsigkeit der reinen Vernunft.

845 979. Hiermit stimmt auch die Erfahrung überein. Ehe nämlich die moralischen Begriffe genugsam gereinigt und die

systematische Einheit der Zwecke eingesehen war, waren die Begriffe von der Gottheit nur roh.

980. Es wäre aber ein Zirkel, wenn wir nun wieder Handlungen darum für verbindlich halten wollten, weil sie Gebote Gottes, da wir durch die praktische Vernunft den Begriff eines höchsten Urwesens erreicht haben. Die Moraltheologie ist also nur von immanentem Gebrauch, und wir müssen darum eine Handlung als von Gott geboten ansehen, weil wir dazu verpflichtet sind.

Des Kanons der reinen Vernunft

Dritter Abschnitt.

Vom Meinen, Wissen und Glauben.

981. Erklärungen. Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die entweder einen objektiven Grund (in der Beschaffenheit des Objekts) oder einen subjektiven Grund (in der Beschaffenheit des Subjekts) hat, im ersten Falle heifst sie Überzeugung, im zweiten Überredung.

982. Wahrheit beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objekt. Der Probierstein des Fürwahrhaltens also, ob es nämlich Überzeugung oder Überredung sei, ist die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen, denn alsdann ist Vermutung da, diese Einstimmung aller Urteile werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, dem Objekte, beruhen.

983. Überredung kann demnach von der Überzeugung subjektiv nicht unterschieden werden; das Mittel aber zu entdecken, was in unserem Urteil Überredung sei, ist immer der Versuch, durch unsere Gründe auch andere zu überzeugen.

984. Den Schein entblöfsen wir, wenn wir die subjektiven Ursachen des Urteils entwickeln und, ohne die Beschaffenheit des Objekts dazu nötig zu haben, das trügliche Fürwahrhalten erklären können.

985. Ich kann nichts behaupten, als was Überzeugung wirkt. Überredung kann ich für mich behalten, kann sie aber und soll sie aufser mir nicht geltend machen.

850 986. Das Fürwahrhalten hat drei Stufen:

1) ist es mit Bewufstsein subjektiv und objektiv unzureichend, so heifst es Meinen;
2) ist es subjektiv zureichend und mit Bewufstsein objektiv unzureichend, so heifst es Glauben;
3) ist es subjektiv und objektiv zureichend, so heifst es Wissen.

Die subjektive Zulänglichkeit heifst Überzeugung, die objektive Gewifsheit.

987. Man darf nie meinen, ohne etwas zu wissen, mit dem das, was man meint, nach einem sicheren Gesetz verknüpft ist. In Urteilen aus reiner Vernunft kann man gar nicht meinen, denn diese müssen allgemein und notwendig sein.

988. Im transscendentalen Gebrauche der Vernunft ist Meinen zu wenig, Wissen zu viel, also können wir in spekulativer Absicht hier gar nicht urteilen.

989. Blofs in praktischer Beziehung kann das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben heifsen. Die praktische Absicht ist nun entweder die der Geschicklichkeit (zu beliebigen und zufälligen Zwecken) oder die der Sittlichkeit (zu notwendigen Zwecken).

990. Zu einem beliebigen Zweck sind die Bedingungen der Erreichung desselben (subjektiv) hypothetisch-notwendig, und wenn ich keine anderen Bedingungen der Erreichung desselben weifs, komparativ zureichend; wenn ich aber gewifs weifs, dafs niemand andere Bedingungen kennen könne, schlechthin zureichend. Im ersteren Falle ist das Fürwahrhalten ein zufälliger, im letzteren ein notwendiger Glaube. Ein zufälliger Glaube, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Zwecken, die man erreichen könne, zu Grunde liegt, heifse der pragmatische Glaube.

991. Der pragmatische Glaube hat einen Grad, und sein Probierstein ist das Wetten.

992. Es giebt aber noch ein Analogon des pragmatischen Glaubens, nämlich einen zufälligen Glauben, der blofs theoretisch ist und auf ein Objekt geht, in Beziehung auf welches wir nichts unternehmen können, und den man den doktrinalen Glauben nennen kann.

993. Beispiele. Die Lehre vom Dasein Gottes (einer höchsten Intelligenz, die alles nach den weisesten Zwecken

geordnet hat) und vom künftigen Leben (der menschlichen Seele) gehört zum doktrinalen Glauben.

994. Zwischen Hypothese und Glaube ist der Unterschied: 855
was ich als Hypothese annehme, davon darf ich nicht den Begriff, sondern nur das Dasein erdichten; der Glaube hingegen ist nur die Leitung, die mir eine Idee giebt auf etwas, das ich zur Beförderung meiner Vernunfthandlungen annehme, wovon ich aber in spekulativer Absicht schlechterdings nicht Rechenschaft geben kann.

995. Der doktrinale Glaube hat etwas Wankendes.

996. Der moralische Glaube hingegen kann durch nichts wankend gemacht werden, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst würden umgestürzt werden. Weil da die Handlung notwendig ist, so mufs auch die einzige Bedingung derselben (Gott und eine zukünftige Welt) notwendig angenommen werden.

997. Wir sind also moralisch gewifs, dafs ein Gott sei, d. h. der Glaube an einen Gott und eine künftige Welt ist mit unserer moralischen Gesinnung so verwebt, dafs wir die letztere verlieren müfsten, wenn der erstere in uns aufhören sollte.

998. Wollte jemand das Dasein der Moralität als eines Faktums leugnen und alle Handlungen für gleichgültig erklären, so würde er sich doch nicht von allem Interesse dafür losmachen können. Und da er nicht gewifs wissen kann, dafs es keinen Gott und kein zukünftiges Leben gebe, so würde er noch immer beides fürchten; ein solcher Glaube würde ein negativer Glaube sein.

999. Frage. Sind denn diese beiden Glaubensartikel alles, was reine Vernunft ausrichtet, und hätte sie nicht auch der gemeine Verstand herausbringen können, ohne darüber die Philosophen zu Rate zu ziehen?

1000. Antwort. Ja, die höchste Philosophie kann nichts weiter, als, was man ohne sie anfangs nicht vorhersehen konnte, entdecken, dafs sie es in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche die Natur auch dem gemeinen Verstande hat angedeihen lassen.

860 # Der transscendentalen Methodenlehre Drittes Hauptstück.

Die Architektonik der reinen Vernunft.

1001. Architektonik ist die Kunst der Systeme; sie gehört notwendig zur Methodenlehre, weil sie die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis ist, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft macht.

1002. Unter der Regierung der Vernunft müssen unsere Erkenntnisse ein System ausmachen, d. i. Einheit haben unter einer Idee, die den Zweck und die Form des Ganzen, das mit derselben kongruiert, enthält. Das Ganze ist also gegliedert und nicht gehäuft, es kann innerlich, aber nicht äufserlich wachsen.

1003. Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema, d. i. eine a priori aus dem Prinzip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Teile oder den Umrifs und die Einteilung des Ganzen in Glieder der Idee gemäfs.

1004. Nach dieser Idee und nicht nach der Beschreibung des Urhebers mufs man eine Wissenschaft erklären und bestimmen, denn oft hat der Urheber derselben ihre systematische Einheit (Artikulation) und ihre Grenzen selbst nicht bestimmen können.

1005. Wenn Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen bedeutet, folglich das Rationale dem Empirischen entgegengesetzt wird, und man von dem Punkt anfängt, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft in zwei Stämme teilt, davon einer eben die Vernunft ist, so entsteht folgende Architektonik.

1006. Alle Erkenntnis, der Form nach, ist entweder historisch (ex datis) oder rational (ex principiis).

865 1007. Alle rationale Erkenntnis ist entweder philosophisch (aus Begriffen) oder mathematisch (aus der Konstruktion der Begriffe).

1008. Das System aller philosophischen Erkenntnis ist Philosophie. Sie ist die bloſse Idee von einer möglichen

Wissenschaft, die nirgends in concreto gegeben ist. Man kann also nicht eigentlich Philosophie, sondern nur philosophieren lernen.

1009. Bis dahin ist der Begriff der Philosophie nur ein Schulbegriff. Es giebt aber von ihr noch einen Weltbegriff. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke (Teleologie) der menschlichen Vernunft.

1010. Der Philosoph wäre in diesem Sinn ein Lehrer im Ideal, der Mathematik, Naturkunde und Logik als Werkzeuge nützt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern.

1011. Der Moralist heist daher κατ' ἐξοχήν ein Philosoph, weil die Moral die Philosophie über die ganze Bestimmung des Menschen oder seinen Endzweck ist.

1012. Die Philosophie hat nur zwei Gegenstände, Natur und Freiheit. Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da ist, die der Sitten nur auf das, was da sein soll.

1013. Alle Philosophie ist entweder
reine (Erkenntnis aus reiner Vernunft) oder
empirische (Erkenntnis aus empirischen Prinzipien).

1014. Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Kritik) oder die Wissenschaft selbst (das System der reinen Vernunft); beides zusammen heifst auch die Metaphysik.

1015. Die Metaphysik teilt sich in
die der Natur (des spekulativen Gebrauchs der reinen Vernunft)
und die der Sitten (des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft).

1016. Das Isolieren der Erkenntnisse ist erheblich, denn 870
die bisherige Unterlassung desselben hat die Metaphysik in Verachtung gebracht.

1017. Die Metaphysik der Natur, die alles, sofern es ist, aus Begriffen a priori erwägt, wird nun auf folgende Art eingeteilt.

1018—1020.

Metaphysik der Natur.

Transscendentalphilosophie. (Das System der Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft, ohne Objekte anzunehmen, sonst Ontologie.)	Rationale Physiologie. (Deren Objekt der Begriff einer Natur überhaupt ist.)		
	Immanente Physiologie. (Ihr Objekt ist Natur als Gegenstand der Erfahrung.)		Transscendente Physiologie. (Ihr Objekt ist Natur aufser dem Felde der Erfahrung.)
	Rationale Physik. (Metaphysik der körperlichen Natur.)	Rationale Psychologie. (Metaphysik der denkenden Natur.)	Transscendentale Kosmologie. (Phys. durch innere Verknüpfung, ihr Objekt ist die gesamte Natur.)	Transscendentale Theologie. (Phys. durch äufsere Verknüpfung, ihr Objekt ist der Zusammenhang der Natur mit einem Wesen über ihr.)

875 1021. Diese Abteilung ist architektonisch ihren wesentlichen Zwecken gemäfs und nicht blofs technisch, d. i. nach zufällig wahrgenommenen Verwandtschaften.

1022. Wie ist es aber möglich, nach Prinzipien a priori etwas zu erkennen, was a posteriori gegeben ist? Wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was zu einem Objekt nötig ist, zur rationalen Physik den blofsen Begriff der Materie und zur rationalen Psychologie den Begriff eines denkenden Wesens.

1023. Wo bleibt dann aber die empirische Psychologie? Sie kommt dahin, wohin die eigentliche (empirische) Naturlehre hingehört, in die angewandte Philosophie, und zwar in eine Anthropologie.

1024. Das ist also die allgemeine Idee der Metaphysik, einer unentbehrlichen Wissenschaft, denn sie zügelt die Vernunft und hält durch ein scientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntnis die Verwüstungen ab, welche ohne sie

eine gesetzlose spekulative Vernunft unfehlbar in Moral und Religion anrichten würde.

1025. Metaphysik (1014)' also macht eigentlich allein dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können.

1026. Sie ist daher auch die unentbehrliche Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft.

Der transscendentalen Methodenlehre 880

Viertes Hauptstück.

Die Geschichte der reinen Vernunft.

1027. Dieser Titel steht nur hier, um eine leere Stelle im System zu bezeichnen, die künftig ausgefüllt werden mufs. Hier ist ein flüchtiger Blick auf das Ganze.

1028. Die Theologie hat die Metaphysik erzeugt, denn die Menschen im Kindesalter der Philosophie fingen davon an, zuerst die Erkenntnis Gottes und die Hoffnung und Beschaffenheit der zukünftigen Welt zu studieren.

1029. Hier soll nun nur die Verschiedenheit der Ideen dargestellt werden, welche die hauptsächlichsten Revolutionen in der Metaphysik verursachten.

1030. 1) In Ansehung des Gegenstandes aller unserer Vernunfterkenntnisse waren einige blofs Sensualphilosophen (Epikur), andere Intellektualphilosophen (Plato).

1031. 2) In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse waren einige Empiristen (Aristoteles, Locke), andere Noologisten (Plato, Leibniz).

1032. 3) In Ansehung der Methode waren einige Naturalisten, andere Scientifiker.

1033. Die Scientifiker waren entweder Dogmatiker (Wolf) oder Skeptiker (Hume). Noch gab es keinen Kritiker.

Auszug aus Mellins Berichtigungen
für
Kants Kritik der reinen Vernunft.

S. 25 Z. 19, statt: Gegenständen beschäftigt, lies: Gegenständen überhaupt, sofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt.
„ 48 „ 13, statt: auf No. 3, lies: auf § 4, No. 3.
„ 58 „ 9, statt: nachzusehen ist, nämlich S. 44. Es geht u. s. w.
„ 73 „ 5, statt: nämlich reine, lies: nämlich durch reine.
„ 88 „ 22, statt: den falschen Schein, lies den trüglichen Schein.
„ 94 „ 12, statt: Erkenntnis, lies: Erkennen.
„ 130 „ 7, statt: sinnlichen oder nicht sinnlichen, lies: empirischen oder nicht empirischen.
„ 159 „ 18, hinter dargethan fehlt § 10.
„ 180 „ 20, statt: eines vierfüfsigen, lies: eines gewissen vierfüfsigen.
„ 188 „ 10, statt: sondern vielmehr alle, lies: sondern ein Grundsatz vielmehr aller.
„ 189 „ 10, statt: mit der, lies: mit dem der.
„ 194 „ 10, statt: Es ist nur ein, lies: Es giebt nur Einen.
„ 217 „ 9, hinter abstrahiert ist zu merken, dafs die Worte antizipieren könne, am Ende des Absatzes, auch bei abstrahiert mitverstanden werden müssen. Sie gehören zu zwei Sätzen, davon der eine Z. 5 mit dafs und der andere Z. 10 mit wie anfängt [1]).
„ 219 „ 7, hinter Anschauung fehlt ist.
„ 219 „ 9, nach Zeit lies ein Komma [2]).
„ 222 „ 14, statt: zwei, lies: drei.
„ 222 „ 15, statt: Dritte, lies: Vierte.
„ 236 „ 27, statt: nicht empirisch wahrgenommen, lies: nicht wahrgenommen.
„ 238 „ 5, statt: wenn, lies: wo.
„ 242 „ 16, 17, statt: vom Gegenstand, lies: Gegenstand.
„ 275 „ 19, mufs nach der Vorrede S. XXXIX geändert werden.
„ 279 „ 12, nach Dasein lies: man.
„ 318 „ 14, statt: das Verhältnis, lies: das Bewufstsein des Verhältnisses.
„ 321 „ 13, statt: selbst ganz, lies: selbst ist ganz.
„ 407 „ 6, statt: die des, lies: des.
„ 421 „ 12 v. u., hinter Spekulation lies: abzuziehen und.
„ 426 „ 2, statt: und sich, lies: und ersieh.
„ 470 „ 6, statt: Antithese, lies: These.
„ 502 „ 4, 5, statt: sie, lies: er.
„ 512 „ 3, statt: eine, lies: keine.
„ 545 „ 12, statt: von, lies: zu.
„ 685 „ 9, statt: nach, lies: noch.
„ 811 „ 16, statt: herleitet, lies: hinleitet.
„ 857 „ 13, statt: erstere, lies: letztere.
„ 857 „ 14, statt: zweite, lies: erstere.
„ 883 „ 25, statt: curo, esse, lies: curo esse.

[1]) Vgl. Kritik d. r. V. Kehrbach S. 169. Dieselbe Verbesserung wird dort auch als von Hartenstein und Schopenhauer herrührend vermerkt. A. d. H.

[2]) Man liest vielleicht noch besser a. a. O.: . . . . die sie im Raum und in der Zeit zusammenstellt, in derselben angetroffen wird. A. d. H.

Ergänzung vom Herausgeber.

S. 4 Z. 13 v. u., streiche: derselben.
„ 126 „ 6, lies: deren für dessen.
„ 147 „ 6 v. u., lies: der reinen Anschauung für der Anschauung.
„ 152 „ 10, lies: Sie ist als figürlich von der intellektuellen Synthesis (ohne alle Einbildungskraft, blofs durch den Verstand) unterschieden.
„ 284 „ 4, lies: weil zu jenem noch etwas hinzukommen mufs, um dieses auszumachen.

Bemerkung.

Das Marginale 272 ist von Mellin in seinem Encyklopädischen Wörterbuch (I, S. 225) wie folgt verändert worden:

272. Oder es müfsten zwei verschiedene empirische Zeiten zugleich sein, diejenige, in welcher das Dasein der Substanzen, und diejenige, in welcher das Dasein der Accidenzen verflösse, welches ungereimt ist.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY

Register

zu

Kants Kritik der reinen Vernunft.

A.

A posteriori 2, 60; priori 2, 60.
Abgeleitete Begriffe 89.
Absicht der Kritik der reinen Vernunft 26.
Absolut 380 f.; absolute Notwendigkeit 381, 589; existiert nicht 587; Auflösung dieser Antinomie 587; absolut notwendiges Wesen ist ein reiner Vernunftbegriff 620; absolute Notwendigkeit der Sachen ist unterschieden von der der Urteile 621; ein absolutes Ganzes 383; absolute Simplizität 465; Selbstthätigkeit (Freiheit) 446; absolute Totalität 538; des Inbegriffs existierender Dinge 447; der Reihe der Bedingungen 537.
Absondern, abstrahieren, abtrennen 36, 51, 77, s. Isolieren.
Absprung, *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* 486; Saltus 281.
Accidenz 229; inneres 321; die Accidenzen wechseln 231.
Ähnlichkeiten, nach ihnen werden Begriffe gepaart 92.
Ästhetik 76; transscendentale 33; was sie sei 35; in ihr wird die reine Sinnlichkeit isoliert 36; sie enthält nicht mehr als zwei Elemente 58; allgemeine Anmerkungen zu ihr 59; lehrt, dafs alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei 58; ist nicht blofs scheinbare Hypothese 63; Beschlufs derselben 73.
Äufsere, das 23; äufserer Sinn 37; äufsere Erscheinung 38, 39.
Affiziert werden 33.
Affinität 685, 689.
Aggregat 212.
Aggregation, Synthesis derselben 201.
Akroamatisch 763.
All der Realität 656.
Allgemeinheit, Merkmal der Urteile a priori 3; universalitas 379; Interesse derselben in der Vernunft 682; komparative 124.
Allheit, Totalität, universitas 111, 379.

Alten, Sprichwort derselben über ungereimte Fragen und Antworten 83.
Amphibolie, transscendentale 326.
An sich, Dinge 307.
Analogieen 222; der Erfahrung 218—265; müssen den Mangel der Gestalt in der Zeit ersetzen 50; mit den Gegenständen der Erfahrung 33.
Analysis, mit derselben befafst sich die Kritik nicht 28; Begriff derselben 90.
Analytik 84, 170; sie ist ein Teil der allgemeinen Logik 82; transscendentale 87 f.; der Begriffe 90; der Grundsätze, Doktrin der Urteilskraft 171.
Analytisches Urteil 10, 11; von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile 189, 193; analytischer Satz 193; bringt den Verstand nicht weiter 314; kein Satz der Arithmetik ist analytisch 15; kein Grundsatz der reinen Geometrie 16; analytische Definitionen können auf vielfältige Art irren 760; Verwandtschaft 315.
Anfänge, Prinzipien 650.
Anfang, die Welt hat einen in der Zeit 454; hat keinen 455; Auflösung dieser Antinomie 545.
Anfangen zu sein, schlechthin 231.
Angenehme, das 576.
Animalität 403.
Annehmen, relativ und schlechthin 704.
Anschauung 33, 41, 47, 67, 125, 132, 377; wer kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann 71; unser Verstand kann sie nur in den Sinnen suchen 135; nichtsinnliche 312; unsere ist nichts als Vorstellung von Erscheinung 59; sinnliche 323, 326; ist ein Element unserer Erkenntnis 74; empirische 34, 298; reine 34; äufsere, innere 50, 51; Form derselben 37, 323, 347, 457; Form der äufseren, Raum 39—45; der inneren, Zeit 46 f.; ursprüngliche und abgeleitete 72; abstrahiert von ihrer subjektiven Bedingung giebt es keinen Raum 45 und keine Zeit 51; beide machen synthetische Urteile a priori möglich 73; von der anderer Wesen können wir nicht urteilen 43; sie verständlich machen 75; der Verstand ist kein Vermögen derselben 92; ist eine Art zu erkennen 93.
Anschauungsart 69.

Anreiz, in der Sittenlehre macht, dafs sie nicht zur Transscendentalphilosophie gehört 29.
Anthropologie 869, 876.
Anthropomorphismen 725.
Antinomie der reinen Vernunft 398;
1. Antinomie 454—461; Auflösung 545, 548;
2. Antinomie 462—471; Auflösung 551;
3. Antinomie 472—479; Auflösung 560, 581;
4. Antinomie 480—489; Auflösung 587;
dialektisches Argument, worauf sie beruht 525.
Antithetik 448, 768 f.
Antizipation (προλήψις) der Wahrnehmungen 206 f.
Antworten, unnötige, wenn die Frage ungereimt ist 82.
Anwendung der Kategorieen auf Gegenstände der Sinne 150.
Apodiktisch 41, 101, 199; apodiktischer Gebrauch der Vernunft 674; Einteilung der apodiktischen Sätze 764.
Apperzeption, Bewufstsein 68, 132 f., 220; hat jederzeit einen Grad 414.
Apprehendieren, eine Erscheinung 202.
Apprehension 160, 162, 219, 235.
Architektonik 860.
Architektonische, notwendige Einheit 27, 861; architektonisch ist die menschliche Vernunft 502.
Artikulation, systematische Einheit 862.
Atomistik 470.
Aufgabe, allgemeine der reinen Vernunft 19.
Ausdehnung, gehört zur reinen Anschauung 35, 66.
Ausführlichkeit 755.
Aufser mir 38.
Aufserhalb der Welt 479.
Aufser der Reihe der Sinnenwelt 589.
Axiome 760 f.; der Anschauung 202.

B.

Bedeutung 185, 300; und Sinn 194 f.
Bedingung, subjektive, der Anschauung 42, 50, 136; des Denkens 122; objektive, aller Erkenntnis 138; als Prinzip aller synthetischen Erkenntnis 197; absolute Totalität der Synthesis auf der Seite derselben 393; intelligible 558.

Befugnisse, was die Rechtslehrer dabei unterscheiden 116.
Begebenheit 243; in der Zeit 816.
Begreifen 289, 613; dazu dienen Vernunftbegriffe 367.
Begriff 377; empirischer 74, 89, 267; kann nicht definiert werden 755 f.; reiner 74, 267; rein sinnlicher 180; reiner Verstandesbegriff 105, 595; reine Stammbegriffe 106, 107; abgeleitete 107; Vernunftbegriffe oder transscendentale Ideen 378, 566 f., 620; Reflexionsbegriffe 316; sinnlicher und intellektueller 311; leerer 267; problematischer 310, 397; möglicher 624; usurpierter 117; den Begriff sinnlich machen 75; unter ihn werden verschiedene Vorstellungen analytisch gebracht 104; transscendentaler und empirischer Gebrauch desselben 298.
Beharrlichkeit 183, 300; Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz 224—232.
Behaupten 849.
Bejahung, transscendentale 602.
Belehrung, Kultur 738.
Besitz einer reinen Erkenntnis 119.
Bestimmbarkeit, Grundsatz derselben 599.
Bestimmt ist die Folge 246; durchgängig ist alles Existierende 601.
Bestimmtheit, Interesse derselben in der Vernunft 682.
Bestimmung, des Daseins des Beharrlichen 227; des Begriffs der Existenz 626; absolute und relative 42; transscendentale, Grundsatz der durchgängigen 599.
Betrachtungen, artige, über die Tafel der Kategorieen 109.
Betrug der Sinne 359.
Bewegung 48; als Handlung des Subjekts 154.
Beweise, akroamatische 763; dogmatische 228, 263. transscendentale erste Regel für sie 814, zweite 815; dritte 817; apagogische 818; wo sie erlaubt sind 819; wo nicht 820; sind das eigentliche Blendwerk der Vernünftler 821.
Bewufstsein, reines und empirisches 133, 139; seiner selbst ist nicht Erkenntnis seiner selbst 158; seines Daseins ist das des Daseins äufserer Dinge 276.
Beziehung, empirische 125.
Bild 179 f., 181; reines aller Gröfsen 182.

C.

Cartesii problematischer Idealismus 274; cogito ergo sum widerlegt 422, Anm.
Censur der Vernunft 788.
Charakter, einer wirkenden Ursache 567; intelligibler 567, 569; empirischer 568, 577; ihn hat jeder Mensch 577; Spur vom intelligiblen 578.
Communio 260.
Commercium 260, 261; mit Körpern 403.
Compositum reale 263, 466.
Conceptus ratiocinati et ratiocinantes 368.
Concreto, in 826.
Continuum specierum, Gesetz desselben 688.

D.

Dasein, bestimmt erkennen 221; der Gegenstände im Raum wird bewiesen 275; objektive Zufälligkeit in demselben 302; s. Wirklichkeit.
Dauer s. Gröfse.
Deduktion 116; transscendentale 117, 119; der Kategorieen 116—169; empirische 117; objektive der Ideen ist nicht möglich 393, 691; subjektive 699.
Definieren, real 300.
Definition 755, s. Erklärung.
Deist 659.
Deistisch 703.
Deklaration 757, s. Erklärung.
Dekomposition s. Teilung.
Demonstration 762, s. Beweis.
Denken Vorr. XXVI, 94, 194, 304, 406; Form desselben 79, 305, 309; durch Kategorieen giebt allein einen Gegenstand 309; einen Gegenstand 146, 165; in verschiedener Bedeutung 411*.
Denkungsart 579, s. Charakter.
Dependenz 393.
Deutlichkeit 60.
Dialektik 85, 86, 349; ist ein Teil der allgemeinen Logik 84; transscendentale 88, 349, 354; Resultat derselben 707.
Dictum de omni et nullo 337.

Ding 51, 145, 602; an sich selbst, Noumenon 42, 44, 307, 308, 370; Gedankending 348; ihre Urbilder beim Plato 370; Unding 348; ens imaginarium 348, 349; Nichtsein eines Dinges 621; Dasein desselben 621; Begriff a priori von demselben 622; das Aufheben des Daseins hebt das Ding selbst auf 623; dessen innere Möglichkeit 625; Bestimmung 626; Position 626; möglicher realer Inhalt 628; an sich subsistierendes 519; bestimmbares 593; der Sinnenwelt 800.

Diskursiv, s. Begriff.

Disziplin, Zucht 737, s. Kultur.

Dogma 764; enthält die ganze reine spekulative Vernunft nicht 764.

Dogmatisch 23, 228; dogmatisches Verfahren 7; dogmatischer Gebrauch 22; dogmatische Methode im spekulativen Gebrauch der reinen Vernunft ist unschicklich 765.

Dogmatismus Vorr. XXX, XXXV; in den Thesen der Antinomie 494.

Doktrin der Urteilskraft, s. Analytik.

Dynamisch 199; dynamische Verbindung 201; Einheit der Zeitbestimmung 262; Kategorieen 110; Gemeinschaft 260; dynamischer Gebrauch der Synthesis 199; transscendentale Ideen 556 f.; dynamische Teilung 517.

E.

Einbildungskraft 103, 151; reine, produktive 152; empirische, reproduktive 152.

Einerleiheit 319.

Einfach 446; das Einfache existiert 462 f.; existiert nicht 463 f.; Auflösung dieser Antinomie 551 f.; Idee desselben 515; einfache Erscheinung 800; Natur unserer denkenden Substanz 812; Handlung 351 f.

Einflufs, physischer 331.

Einheimisch, immanent 671.

Einheit, analytische 104 f., 133*; synthetische 105; transscendentale des Selbstbewufstseins, Apperzeption 132, 135, 139; objektive und subjektive 139; dynamische 262; der höchsten Realität 611*; Vernunfteinheit 359; der Verstandeserkenntnisse 675; des Vernunftbegriffs 708; distributive und kollektive 610, 672; qualitative 131; der Seele 402; Ideen der gröfsten 706.

Einschränkung s. Limitation.
Einstimmung 320.
Elementarbegriffe 89.
Elementarlehre, transscendentale 30.
Elementarlogik 76.
Elementarsubstanzen 464.
Empfindung 34, 74, 209, 376.
Empirisch 74, 401; empirische Anschauung 34; Erkenntnisse 3; Seelenlehre 400; empirischer Gebrauch eines Begriffs 298.
Empirismus in den Antithesen der Antinomie 494; Nachteil desselben 499.
Entstehen 251.
Epigenesis der reinen Vernunft 167.
Epikureismus 499.
Episyllogismen 388.
Erfahrung 1, 147, 161, 226, 234, 277, 873; aus ihr entspringt nicht alle Erkenntnis 7; Elemente derselben 118; die Gegenstände derselben sind niemals an sich selbst gegeben 521; Analogieen derselben 218; wodurch sie nur möglich ist 218; weitere Erörterung derselben 218; innere 277, 401; Erfahrungsbegriffe 595.
Erkennen 146.
Erkenntnis, a priori 2; empirische, a posteriori 2, 3; reine, a priori 3; spekulative 13, 661 f.; synthetische, a priori 18; das Vermögen derselben 137; rationale und mathematische 749, 864 f.; historische 864; theoretische und praktische Vorr. X, 661 f.; zwei Grundquellen derselben 74; aus Prinzipien 357.
Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis 110; Namenerklärung von einem Begriffe 620; idealische und physische der Naturerscheinungen 500.
Erörterung, Exposition 38; metaphysische 38; transscendentale 40.
Erscheinen 43, 69, 125.
Erscheinung 34, 63, 225, 306, 349, 518, 527, 565; alle äufsere ist im Raume 51; alle überhaupt in der Zeit 51; ist als Wahrnehmung nur in uns wirklich 521; Erkenntnis derselben 60; Leibniz nahm sie als Ding an sich selbst 320. Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit derselben 426.

Erweiterung, negative, des Verstandes 312.
Erweiterungsurteil 10.
Etwas 602.
Euthanasie der reinen Vernunft 434.
Evidenz 762.
Ewigkeit 454.
Existenz s. Wirklichkeit.
Exposition, Erörterung 38, 757; vollständige 758.
Explikation 754, 755.
Exponent 263.

F.

Fähigkeit, Rezeptivität 33.
Falsch können zwei einander entgegengesetzte Urteile sein 531.
Farbe 35.
Fatum non datur 280.
Faule Vernunft 717; Prinzip derselben 801.
Fehltritte der Urteilskraft 34.
Fliefsende Gröfsen 211.
Folge s. Succession.
Form 39, 322; zwei (Formen) sinnlicher Anschauung 36, 66; Zeit und Raum 37; aller Erscheinungen äufserer Sinne ist der Raum 42; des inneren Sinnes ist die Zeit 49; der Sinnlichkeit 331; ihr geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie vor 323; des Verstandes 164; einer jeden Veränderung 252.
Formale Regeln alles Denkens Vorr. IX; formaler Idealismus 510.
Forscher der Begriffe, Philosophen 539.
Fragen, alle beantworten zu wollen wäre Grofssprecherei 504; in der Erklärung der Erscheinungen der Natur mufs manche unauflöslich bleiben 505; nur kosmologische sind in der Transscendentalphilosophie 506, 507; in dem Inbegriff einer Wissenschaft (domesticae) 508; den kosmologischen ist nicht auszuweichen 509; skeptische Vorstellung derselben durch alle vier transscendentalen Ideen 513; der intelligible Grund ficht die empirischen Fragen nicht an 573.
Freiheit, eine unvermeidliche Aufgabe der reinen Vernunft 7; in kosmologischem Verstande 446, 561; Begriff der trans-

scendentalen 476; im praktischen Verstande 562; die Aufgabe darüber ist transscendental 563; ist nicht zu retten, wenn die Erscheinungen Dinge an sich selbst sind 564, 565; Möglichkeit der Kausalität durch sie 566; Erläuterung der kosmologischen Idee derselben 570; was dabei eigentlich die Frage ist 571; widerstreitet der Naturnotwendigkeit nicht 585; wird als transscendentale Idee behandelt 586.
Funktion 93.

G.

Gang, natürlicher, der menschlichen Vernunft zum Urgrund aller Dinge 614.
Ganze, das, wenn es in der empirischen Anschauung gegeben worden 540, 542; die Bedingung desselben ist sein Teil 541; hypothetische 798; substantielle 466.
Geben einen Gegenstand 33; einen Begriff 195.
Gebrauch 313; transscendentaler 81; materialer 88; transscendentaler und empirischer eines Begriffs 298; apodiktischer der Vernunft 674.
Gedankending 347, 348, 394, 697.
Gegeben (datum) 540; gegebener Gegenstand 522; schlechthin und in der Idee 698.
Gegenstand, auf ihn bezieht sich Erkenntnis 33; Wirkung desselben auf die Vorstellungsfähigkeit 34; Anschauung, die sich durch Empfindung auf ihn bezieht 34, 304; unbestimmter einer empirischen Anschauung 34, 236; der Sinne 35, 303, 305, 566; die Beziehung der Vorstellungen auf ihn 137; transscendentaler 236; einer möglichen Wahrnehmung 258, 262; als Ding an sich selbst 42, 306; der Erfahrung 303; bestimmbarer 304; angeblicher 305; durch den Verstand gedachter 306; der Apprehension 258; Leibniz verglich sie mit dem Verstande 326; durch Vernunft gedacht Vorr. XVIII.
Gemeinschaft 106, 111; derselben Schema 183; Analogie 256; Verhältnis 258; dynamische 259, 260; der Wechselwirkung 260; lokale und mittelbare 260; ohne sie ist jede Wahrnehmung von der anderen abgebrochen 260; der Apperzeption 261; subjektive und reale 261; Begriff 302; Gemeinschaft der Substanzen 330; der Seele mit dem Körper 427.
Generatio aequivoca s. Epigenesis.

Geometrie 16 f., 40 f.; geht ihren sicheren Schritt durch lauter Erkenntnisse a priori 120; ist die Mathematik der Ausdehnung 204.
Gerade 16, 204.
Geschehen 236, s. Begebenheit.
Gesetz 263; Naturgesetze 198; besondere und allgemeinere 678; Gesetze der Freiheit 830; auf denen eine Natur überhaupt beruht 165; bürgerliche 358, 373; empirisches 524, 561, 564; unnachläfsliches 565; der Naturnotwendigkeit 566; dynamisches der Natur 581; der Kausalität 232, 561, 568.
Gestalt, gehört zur reinen Anschauung 34.
Gemäfsheit 850; logische und moralische 857.
Gewohnheit 127.
Glaube 850 f.; doktrinaler 853; moralischer 856; negativer 857; pragmatischer 852; Probierstein desselben 852; an Gott 661.
Gleichartigkeit, wird in dem Mannigfaltigen gegebener Erfahrung vorausgesetzt 681; widerstreitendes Interesse der Vernunft bei der Gleichartigkeit und Verschiedenheit 682.
Glückseligkeit 828 f., 834; weder sie noch Sittlichkeit allein ist das vollständige Gut 841.
Gott 608; ist eine unvermeidliche Aufgabe der reinen Vernunft 7; ist kein Gegenstand der Anschauung 71; ist das Ideal der reinen Vernunft 608; desselben objektive Realität ist eine blofse Erdichtung 608; Ursache dieser Realisierung 609; der Hypostasierung 610; es sind nur drei Beweisarten von seinem Dasein aus spekulativer Vernunft möglich 618; Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises 620—630, eines kosmologischen Beweises 631—648, eines physikotheologischen Beweises 649—658; als Objekt einer Idee 713; wir sind moralisch gewifs, dafs er sei 856.
Gotteserkenntnis, transscendentale 392, 874, s. Theologie.
Grad s. Gröfse.
Grenzen 211, 755; möglicher Erfahrung 563.
Grenzbegriff 310.
Gröfse 203; Kategorie 162; reines Bild derselben 182; extensive 203, 215, 226, 262, 414; intensive 207, 208, 210, 211, 214, 414; der Realität 254; einzige Erklärung des Begriffs

203, 300; kontinuierliche 212, 555; quantum discretum 555; Gröfsen 204.
Grundkraft 677; die Idee derselben giebt objektive Realität vor 678.
Grundsätze a priori 188; Quell derselben 198; oberste der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit und den Verstand 136; der notwendigen Einheit der Apperzeption 135; der Bestimmbarkeit und durchgängigen Bestimmung 599 f.; des reinen Verstandes und Tafel derselben 175, 200, 357; des Nichtzuunterscheidenden 328; oberster aller synthetischen Urteile 193 f.; dafs Realitäten einander logisch niemals widerstreiten 328; sichere 765; der Vernunft 364 f.; der Varietät des Gleichartigen unter niedere Arten 685 f.; immanente 352, 353; transscendentale 352; transscendente 352; der ersten Gattungen 687; der Kontinuität der Arten 687; von der Notwendigkeit und Zufälligkeit sind regulative Prinzipien 648; sind alle nur von immanenter Gültigkeit 666; drei logische 686; wie die der reinen Vernunft für die Gegenstände der Erfahrung objektive Gültigkeit haben können 692; wie in ihrem moralischen Gebrauche 835; der Synthesis aller Prädikate 600.
Gunst, wenn die Beweise für das Dasein Gottes sie bedürfen 615; der physikotheologische bedarf sie und gründet sich auf den ontologischen 652.
Gute, das 576.
Guts, von dem Ideal des höchsten 832—847.

H.

Handlung s. Kausalität.
Harmonie, vorherbestimmte 331 f.; Ideen der gröfsten 706.
Hindernisse, welche die Wahrheit lange aufhalten 695; positive 701.
Historische Erkenntnis, s. Erkenntnis.
Höchstes Wesen 606.
Hoffnung eines künftigen Lebens, die Wegdemonstrierung derselben verdient gelesen zu werden 781.
Homogeneität 686.
Horizont unserer Erkenntnis 787.
Hume, D., mufs nicht verdammt werden, er war gut gesinnt 774; ein Geograph des menschlichen Verstandes 788; Unter-

suchung des Ganges seiner Schlüsse 792 f.; Ursprung seiner Verirrung 795; hat die Vernunft wider sich 796; seine skeptische Methode 884.

Hypostasieren 611*.

Hypothesen 798; windige 711; sind sie vergönnt? 797 f.; transscendentale ist ein Prinzip der faulen Vernunft 800; kann nicht gestattet werden 801; Erforderliche Stücke ihrer Annehmungswürdigkeit: die Möglichkeit 798, die Zulänglichkeit 802; im polemischen Gebrauche sind sie zulässig 804.

Hypothetischer Gebrauch der Vernunft 675, 798; er geht auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse 675.

I.

Ich 135, 400; alleiniger Text der rationalen Psychologie 401, 712; als denkendes Wesen 402, 404; eine an Inhalt gänzlich leere Vorstellung 404; wird problematisch genommen 405; vier Paralogismen, die sich darauf beziehen 403, 406; der Apperzeption 407; ich denke 120, 131 f., 157, 399 f., 400, 428.

Ideal der reinen Vernunft 398, 435, 591, 595 f.; des höchsten Guts 596, 832, 838 f.; ist ein regulatives Prinzip 647; Unterschied desselben von dem Monogramm der Einbildungskraft 598; Absicht der Vernunft mit demselben 599.

Idealismus, empirischer, psychologischer Vorr. XXXIX, 274, 519; transscendentaler 526.

Idealistische Wesen, was es heifse, sie anzunehmen 702.

Idealität, transscendentale, des Raums 44; der Zeit 51; wird durch die Antinomie bewiesen 534.

Idee, Vernunftbegriff 370, 379, 698; transscendentale 384; System der transscendentalen 390 f.; focus imaginarius 672, 711; einer moralischen Welt 836; des Reichs der Gnaden 840; die der Sittlichkeit sind nicht Triebfedern ohne Gott und ein zukünftiges Leben 840; die Welt mufs als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden 843; des höchsten Guts 844; einer Wissenschaft bedarf zur Ausführung ein Schema 861; Wissenschaften mufs man nicht nach der Beschreibung ihres Urhebers, sondern nach der Idee erklären und bestimmen 862; welche die hauptsächlichste Revolution in der Metaphysik verursacht 881; in

Ansehung des Gegenstandes 881; des Ursprungs 882; der Methode 883.
Identische Vorstellungen 131*.
Identität 403; der Apperzeption 133; identitas numerica 319; Satz der Identität meiner selbst 408 f.
Jederzeit 241.
Immanent 352 f.; immanenter Gebrauch 664, 827; immanente Physiologie 874.
Immaterialität 403.
Immortalität 403.
Imperativ 830.
Individuum 596.
Inhaltsinteresse der reinen Vernunft 682.
Inkorruptibilität 403.
Innere 321; innerer Sinn 37.
Innerlich 331; zukommen 333; an einem Gegenstande des reinen Verstandes 321.
Intellektuelle Erkenntnis 312, 336; intellektuelles System der Welt 326.
Intellektuieren 327.
Intelligenz 660.
Intelligibel 312*, 313, 566; intelligible Welt 837, 312.
Intensive s. Gröfse.
Interesse der Allgemeinheit 682 f.
Irrtum 350, 351*; ihn verhüten ist das stille Verdienst der Philosophie der reinen Vernunft 823, 879.
Isolieren, die Erkenntnisse, ist erheblich 870.

K.

Kanon 26, 824; für den Verstand, die Urteilskraft und die Vernunft 170; der reinen Vernunft 823—859.
Kategorieen 105; Tafel derselben 106; mathematische 110; dynamische 110; Erklärung derselben 128; Anwendung derselben auf Gegenstände der Sinne 150; falsche Behauptung ihres empirischen Ursprungs 167.
Katharktikon des gemeinen Verstandes 78.
Kausalität nach der Natur 560; durch Freiheit 473, 516, 561; Schema derselben 182; Grundsatz derselben 232 f.; Vorr. XXVII; unbedingte und bedingte 447, 587; einer intelligiblen Ursache 565; inneres Prinzip derselben 446*;

Subjekt derselben 250; erstes 251; Naturgesetz derselben 570; empirische 572; einer Substanz 676f.; oberste und höchste 618.
Kausalverknüpfung 572.
Keines 347.
Kennen, Kenntnis s. Erkenntnis.
Kluft 281.
Klugheit 828.
Koalition, Synthesis derselben 201*.
Körper 35; scheinen nicht blofs aufser uns zu sein 69.
Konkurrenz 393.
Konstitutiv 221f.; konstitutiver Grundsatz 692; Gebrauch 672; Prinzip 537.
Konstruktion Vorr. XII.
Konstruieren 221, 222, 271, 741—766.
Kontinuität 211; aller Veränderung 254; Prinzip derselben 281; der Formen 686.
Kopieen 606.
Korrelat der Erscheinungen 45.
Kosmologie 391, 874.
Kosmologische Idee als Regulativ 700.
Kosmotheologie 660.
Kritik Vorr. XX, 869; der reinen Vernunft 24f.; den Ursachen der Verirrungen kann durch sie abgeholfen werden 739; ihr mufs sich die Vernunft unterwerfen 766; sie im dogmatischen Gebrauche scheuen 767; der empirischen Vernunft bedarf es nicht 738.
Kultur, Belehrung 737f.

L.

Leer 267, 348, 737.
Lehrspruch, Dogma 764.
Leibniz 293; Leibniz-Wolfsche Philosophie 61; nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst an 320; machte aus allen Substanzen Monaden 321, 323, 330, 339, 340; Ursprung seines Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden 327; dafs Realitäten sich nicht widerstreiten 329; seiner vorherbestimmten Harmonie 331; seines Lehrbegriffs von Raum und Zeit 331; hat nicht die Möglichkeit des höchsten Wesens a priori eingesehen 629; sein Gesetz der

kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe 690; war ein Noologist 882.
Lernen 864.
Limitation 106.
Locke 127, 327, 882.
Logik Vorr. VIII, 74—90; allgemeine 76; formale 170; reine 77; transscendentale 38; angewandte 77, 78; praktische 736; des Scheins 349.
Lücke zwischen zwei Erscheinungen giebt es nicht 281.

M.

Mannigfaltige, das, Synthesis desselben 606; unserer Idee 608.
Mannigfaltigkeit, die, der Dinge 607.
Materialer Idealismus 519.
Materie 322, 876; der Erkenntnis 83; in der Erscheinung 34, 400.
Mathema 761.
Mathematik Vorr. Xf.; reine, wie ist sie möglich 20; ihre Urteile sind insgesamt synthetisch 14; ihre Sätze sind jederzeit Urteile a priori 15; ihre Grundsätze 199; hat Anschauungen a priori 147; falscher Unterschied zwischen ihr und Philosophie 742ff.; Ursache der Verschiedenheit zwischen ihr und Philosophie 748; Folgerung daraus 746ff.; falsche Folgerung aus den glücklichen Fortschritten derselben 752; in ihr ist philosophische Methode nicht brauchbar 754.
Mathematische Kategorien 110; Antinomie 558; Grundsätze 201; Erkenntnis 741; Unterschied zwischen ihr und philosophischer 742; mathematische Methode ist in der Philosophie nicht brauchbar 754; Urteile sind insgesamt synthetisch 14f.
Maximen der Vernunft 694, 840; logische 364.
Meinen 850; ist im Felde der reinen Vernunft nicht erlaubt 803.
Merkmale des Urteils a priori 3.
Metaphysik Vorr. XIV, 809, 869, 871f., 873f.; soll synthetische Erkenntnisse a priori haben 13; als Naturanlage 21; wie ist sie möglich 22; als Wissenschaft wie ist sie möglich 22; Einteilung derselben 869; der Natur 809, 873; Einteilung derselben 873; der Sitten 869;

Abteilung des Systems derselben 874; Notwendigkeit und Würde derselben 877—879.
Metaphysische Erörterung 38.
Methode, skeptische 451; wird verteidigt 797; mathematische 741; dogmatische 765; Verschiedenheit derselben unter den Philosophen 883; scientifische 884.
Methodenlehre, transscendentale 735.
Modalität der Urteile 99; Kategorien derselben 266.
Möglich 265 f., 286.
Möglichkeit, logische 101; reale 268, 284, 302, 609, 624; die gesamte 600; das Schema derselben 184; eines Daseins zu schaffen ist nicht erlaubt 798; logische Kriterien derselben 115.
Moment 210.
Monaden 322.
Monadologie 330.
Monogrammen 598.
Moral, reine 79.
Moralische Welt 836.
Moralität 836.
Moraltheologie 660.
Mystisch 882.

N.

Nach einander 46.
Nachlassung, allmähliche 414.
Natürliche Theologie 660.
Natur, formaliter 165, 446*; materialiter 163, 165, 263, 446*, 482, 873; geistige 712; Physiologie der gesamten 874; körperliche, denkende 874; Philosophie derselben 873*; Metaphysik derselben 874, 875.
Naturbedingungen 572.
Naturbegriffe, transscendentale 448.
Naturbetrachtung, rationale 846.
Naturgesetze 280, 830.
Naturlehre, eigentliche (empirische) 876.
Naturnotwendigkeit 446.
Naturwissenschaft, reine, enthält synthetische Wissenschaft a priori 17; wie ist sie möglich 20.
Negation 182, 209, 229, 329, 602.
Nichts 214, 346 f.

Nichtsein eines Dinges 621.
Noogonie 327.
Notion, Verstandesbegriff 377.
Notwendig 101, 168, 266.
Notwendigkeit 111, 302; Merkmal der Urteile a priori 3; das Schema derselben 184; in ihrem empirischen Gebrauche 266; materiale, formale oder logische 279; keine in der Natur ist blind 280; der Existenz 279, 280; Kriterium derselben 280; der Wirkungen in der Natur 280; die unbedingte der Urteile ist nicht eine absolute der Sachen 621; absolute 381, 635, 640; die Grundsätze derselben sind regulative Prinzipien 644; die unbedingte ist der wahre Abgrund für den menschlichen Verstand 641.
Noumenon 294, 306, 341, 343f.

O.

Obersatz 386.
Oberstes Gut, s. Gut.
Objekt 137, 234f., 267; s. Gegenstand.
Objektiv 64, 819; objektive Gültigkeit 122; Realität 698; Einheit 142.
Ohngefähr, blindes 280.
Offenbarung 659.
Ontologie 303, 660, 873f.
Ontologischer Beweis 620f.
Ontotheologie 660.
Organon 76; der reinen Vernunft 24.
Ort, logischer 324; transscendentaler 324.
Ostensiver Begriff 699.

P.

Paralogismus, logischer 399; transscendentaler 398f.
Pathologisch 830.
Perception 376.
Person 408.
Personalität, Persönlichkeit 403, 409.
Personifizieren 611*.
Phänomen 306.
Philosoph 867; der Moralist heifst κατ' ἐξοχήν so 868.
Philosophie 866f.; zwei Gegenstände derselben 868; Einteilung der Philosophen 868.

Philosophieren 806.
Physikotheologie 660, 718.
Physikotheologisch 648.
Physik, rationale 874.
Physiokraten, transscendentale 477f.
Physiologie der reinen Vernunft 872.
Plato fand die Ideen vorzüglich im Praktischen 371; dafs die Natur aus Ideen entsprungen sei 374; sein Ausdruck Idee 370; seine Behauptung, dafs keine Strafen nötig sein würden 313; seine Republik 372.
Platonismus 499.
Polemischer Gebrauch der reinen Vernunft 766f.
Polemisieren, skeptisches, Nutzen desselben 791.
Postulat 285, 366.
Postulieren 861.
Praktisch 371, 828, 830; praktische Erkenntnis postuliert Gott 661.
Prädikabilien 108.
Prädikat 10; Verknüpfung desselben mit dem Subjekt durch Identität 10; thut nichts zum Begriff des Subjekts hinzu 11; welche ein synthetisch Urteil geben 11; nach dem Satz des Widerspruchs aus dem Begriff herausziehen 12.
Pragmatisch 828, 834.
Priestley mufs nicht verdammt werden 773.
Principium 356f., 680; oberstes aller analytischen Erkenntnis 191; aller synthetischen Erkenntnis 191; der Analogien der Erfahrung 218; komparatives 358; regulatives 537; objektives auf unbestimmte Art 708.
Probierstein der Wahrheit der Religion 675.
Problematisch 100.
Progressive Synthesis 348.
Progressus 538.
Prosyllogismus 388.
Psychologie 391; der reinen Vernunft 873; immanente 873; rationale 874.
Psychologische Idee als Regulativ 700.

Q.

Qualität 106; der Empfindung 217; einzige a priori an Gröfsen 218.

Quantität 106; der Materie 215; einzige a priori an der Qualität 218.
Quantum 212.

R.

Rationale Erkenntnis s. Erkenntnis.
Raum, kann nicht als etwas in uns angeschaut werden 37; ist Anschauung und nicht Begriff 40, 136; eine reine Anschauung 39, 45; metaphysische Erörterung seines Begriffs 37; transscendentale Erörterung seines Begriffs 37; ist kein empirischer Begriff 38; kein diskursiver Begriff 39; keine unendliche gegebene Gröfse 39; transscendentale Erörterung seines Begriffs 40; hat nur drei Abmessungen 41; Schlüsse aus der transscendentalen Erörterung 42; aufser ihm giebt es keine andere auf etwas Äufseres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv wäre 44; die Idealität desselben mufs nicht durch unzulängliche Beispiele erläutert werden 45; existiert nur in uns 59; leerer 457f.; von ihm gilt nicht der Beweis für den dialektischen Grundsatz der Monadologie 466f.; Leibnizens Vorstellung von ihm 323, 331; eigene Wirklichkeit desselben 519; Substanz in ihm ohne Undurchdringlichkeit 798; in ihm gegenwärtig sein, ohne ihn zu erfüllen 270; alle Gestalten sind lediglich verschiedene Einschränkungen desselben 647; die klarsten mathematischen Beweise sollen nicht Einsichten in die Beschaffenheit des Raumes sein 467.
Real 214, 217; definieren 300.
Realität 44, 182, 209, 214, 338, 602; subjektive 242; objektive 44, 53, 194, 269, 412, 602, 698; wenn sich kein Widerstreit zwischen Realitäten denken läfst 320; empirische 44, 52f.; absolute transscendentale 52.
Rezeptivität der Eindrücke 74.
Reflexion, s. Überlegung.
Reflexionsbegriffe 316.
Regressive Synthesis 438.
Regressus, Unterschied desselben, wenn das Ganze empirisch gegeben ist oder nicht 542; dafs nie davon die Rede sein kann, wie weit wir im Empirischen der Bedingungen zurückgehen müssen 543; in ihm wird keine Erfahrung von einem absoluten Ganzen angetroffen 545; in indefinitum 546, 548f.; in infinitum 549.

Regulatives Prinzip 537.
Reich, das, der Gnaden ist eine Idee der Vernunft 840.
Rein 74.
Reine Anschauung 34; Erkenntnisse 3; Vernunft, ihre Prinzipien haben im moralischen Gebrauche objektive Realität 835; Vorstellungen 34.
Reihe, aufsteigende 388; absteigende 388.
Reizen 830.
Relation 106.
Reproduktive Einbildungskraft 152.
Republik, Platonische 372.
Restringieren 186.

S.

Satz a priori 11; empirischer 64; transscendentaler 810f.; synthetischer 13, 18; von dem Verhältnis der Begriffe 328.
Skeptizismus 451; zu ihm führt der Dogmatismus 23.
Skeptische Methode 451.
Schein, Illusion 69, 349f.; empirischer 350; logischer 353; transscendentaler 352.
Schema eines reinen Verstandesbegriffs 111; aller vier Kategorien 184; der Gröfse 182; Realität, Substanz, Ursache, Gemeinschaft 183; Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit 184; transscendentales 177; architektonisches 861.
Schematismus des reinen Verstandes 175—187.
Schlufs 359f.; unmittelbarer 355, 360; drei Arten von dialektischen Schlüssen 390; alle erdenklichen 392; von den dialektischen der reinen Vernunft 396—398.
Schlufsarten, dreierlei 390.
Schlufsfolge 360.
Schlufssatz (conclusio) 361, 386.
Schranken, s. Limitation.
Seele 400, 403, 710; Prüfung der Sätze, sie sei Substanz, einfach, eins, im Verhältnis zu möglichen Gegenständen im Raum 402; der Beweise ihrer Immaterialität, Substanzialität, Inkorruptibilität, Personalität, Spiritualität, ihres Commerciums mit Körpern, ihrer Immortalität 403; Gemeinschaft der Seele mit dem Körper 427.
Seelenlehre, eine rationale 400, 401, 403, 406; empirische 400; transscendentale 391; vier Paralogismen derselben 403.
Selbst, s. Ich.

Selbstbewufstsein, s. Apperzeption.
Selbstthätigkeit, Freiheit 446.
Sensible Welt 312.
Sensifizieren 327.
Sensitiv 312.
Simultaneität 226.
Sinn, äufserer 37; innerer 49, 220; etwas bleibt ohne Sinn 299.
Sinnenwelt 480, 562.
Sinnenwesen 306.
Sinnesart 579.
Sinnlichkeit 33, 61, 68, 75, 152; nach Leibniz 326 f.
Sinnlich machen 229.
Sittengesetz, s. Gesetz.
Sittlichkeit, s. Moralität.
Sollen 575 f.
Spezifikationsgesetz 684 f.
Spiritualität 403.
Spontaneität der Begriffe 74, 162*.
Stammbegriffe 108.
Stetigkeit, s. Kontinuität.
Stufenleiter 696.
Subjekt 410, 411; transscendentales 404 f.; des Urteils 412; für sich bestehendes 413.
Subjektiv 230, 240.
Subsistenz 230.
Substanz 106, 149, 186, 227, 250, 289, 300, 331 f., 407, 413; Schema derselben 183, 224 f.; ein Körper mufs als solche im Raume vorgestellt werden 553; schickt sich nicht zu einer transscendentalen Idee 441; ist das Substrat alles Realen 225; der empirischen Vorstellung der Zeit 226; Bestimmungen der Substanz 229; jede zusammengesetzte in der Welt besteht aus einfachen Teilen 462 f.; nicht aus einfachen Teilen 463 f.; Auflösung dieser Antinomie 551.
Substrat der Erscheinungen ist die Zeit 224; alles Realen ist die Substanz 225; der empirischen Vorstellung der Zeit ist die Substanz 226.
Subsumieren 172.
Succession 226, 233; des Mannigfaltigen nach einer Regel 183.

Successiv 246.
Supponieren 661.
Synthesis 102, 103, 130, 199, 221; der Apperzeption 162; reine 103; transscendentale 151, 747; der Apprehension 160; figürliche 151; mathematische, dynamische 57; progressive, regressive 438; der mannigfaltigen Teile des Raumes 439.
Synthetisch 160 f., 204; synthetische Urteile 286; a priori 12, 14, 148; direkt synthetischer Satz 764; oberster Grundsatz aller synthetischen Urteile 193 f.; synthetische Einheit 364.
System 25, 89, 860.
Systematisch 884.

T.

Technisch 861.
Teil, einfacher, zusammengesetzter 446, 462 ff.; des Raumes 440; unendlich viel Teile 515; die Menge derselben 533.
Teilbarkeit 554.
Teilung 416; eines Körpers 541; der Teile 551.
Teleologie 867.
Theist 659.
Theologie, aus bloſser Vernunft, Offenbarung, natürliche 659; transscendentale 392, 608, 659; Gegenstand derselben 608.
Theologische Idee als Regulativ 661.
Thetik 448.
Totalität in der Synthesis der Bedingungen 380; eines Quanti 456 f.; absolute 525; der kosmologische Grundsatz derselben ist ein regulatives Prinzip 536; der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen 560; der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Dasein nach überhaupt 587; der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung 551; der Zusammensetzung der Erscheinungen zu einem Weltganzen 545.
Transscendent 365, 671; ist nicht einerlei mit transscendental 352; transscendente Anmaſsungen 809; Naturbegriffe 448.
Transscendental 25, 80, 602; transscendentale Ästhetik 35; Erörterung 40; Bejahung, Verneinung 602; Erkenntnis 25, 80; Logik 36, 81; Kritik 26 ff.; Idealität 44; der Zeit 52; Gebrauch eines Begriffs 81, 298, 313; trans-

scendentaler Gegenstand 304; Schein 352; transscendentale Topik 324.
Transscendentalphilosophie 25, 73, 873; Triebfeder 617.

U.

Übel, nach Leibniz 350.
Überfliegend, transscendent 671.
Überlegung 316; logische 318; transscendentale 317, 325.
Überredung 848.
Überschwenglich, s. transscendent.
Überzeugung 848, 850, 856.
Umfangsinteresse der Vernunft 682.
Umrifs 861.
Umschweife 34.
Unbedingt, dreierlei 379, schlechthin, absolut 382.
Unbestimmbar weit 540.
Unbestimmte objektive Gültigkeit 697; Erklärung derselben 698.
Unding 348.
Undurchdringlichkeit 321.
Unendlich 458; a parte priori 445; unendliche gegebene Gröfse 39; unendliche Welt 456; Unterschied des Unendlichen und des unbestimmbar weiten Fortgangs 539; die Teilung geht ins Unendliche 540; unendliche Urteile 97f.
Unendlichkeit 459; mathematischer und transscendentaler Begriff derselben 460.
Unlauterkeit der menschlichen Natur 775f.
Unmöglich an sich selbst 274.
Unmöglichkeit 106; die nicht auf dem Begriffe an sich selbst beruht 268.
Unsterblichkeit, eine unvermeidliche Aufgabe der reinen Vernunft 7.
Untersatz 386.
Unvermeidlich, wenn der dogmatische Idealismus es sei 274.
Unvermögen, ein Dasein aufser dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen 275.
Urbild 606.
Ursache 106; Schema derselben 183; Gesetz der Verknüpfung

derselben mit ihrer Wirkung 232; kann mit der Wirkung zugleich sein 247, 248; intelligible 579; empirische 580.
Ursprünglich 755; ursprüngliche Anschauung 72.
Urteil 93f., 140ff.; analytisches und synthetisches 10—14; synthetisch ist jedes mathematische 14; Naturwissenschaft enthält dergleichen 17; in der Metaphysik sind dergleichen enthalten 18; wie sind dergleichen a priori möglich? 19; von der logischen Funktion des Denkens in Urteilen 595f.; einzelnes 96; in ihm ist Schein oder Wahrheit 350.
Urteilskraft 171; Fehltritte derselben 174.
Urwesen 606; mufs als einfach gedacht werden 607; Argument, worauf die Vernunft ihre Fortschritte dazu gründet 612; aus transscendentalen Begriffen 659; s. Gott.

V.

Verändern 213.
Veränderung Vorr. XLI, 48, 213, 477, 488; jede geschieht nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung 232, 3; ist kein Datum a priori 58; Form einer jeden 252; als Folge des absolut Notwendigen 480.
Verbinden, das Mannigfaltige der Anschauung 153.
Verbindung 129f., 201.
Vergleichung 318.
Vergleichungsbegriff 318.
Verhältnisse, in gewisse, wird das Mannigfaltige der Erscheinungen geordnet 25; ideale 265; objektive 607.
Verknüpfung 201; metaphysische und physische 202.
Vermögen, erzeugendes 864.
Verneinung, s. Negation.
Vernünftelnde Begriffe 672.
Vernunft 863f., 353f., 386, Vorr. IX; reine 24; menschliche 354; an sich 363; von ihrem Gebrauche 362; apodiktischer und hypothetischer Gebrauch derselben 674f.; derselben intelligible Kausalität 575; empirischer Charakter 576; intelligibles Vermögen 579; faule 717; verkehrte 720; gesetzgebende 723; ist einer Sphäre gleich 790; System der reinen 869.
Vernunftbegriffe, reine 595.
Vernunfteinheit 359, 383.

Vernunfterkenntnisse, philosophische und mathematische 863; objektive und subjektive 864.
Vernunftwesen 709.
Verschiedenheit 319.
Verstand 75, 137f., 171, 311, 359f., 575, 672; desselben Kanon 77; reiner 81; desselben Verrichtung 135; von seiner logischen Funktion 95f.; desselben Synthesis 145.
Verstandesbegriff 396, 106.
Verstandeseinheit 383.
Verstandesschlufs 360.
Verstandesverbindung 151.
Verstandeswesen 306.
Verstehen 367.
Verteidigen 804.
Vielheit 106.
Vollkommenheit 722.
Vorstellung 242, 376f.; Fähigkeit, sie zu bekommen 34; reine 35; deutliche dessen, was zu einem Begriff gehört 38.
Vorübend, propädeutisch 878.

W.

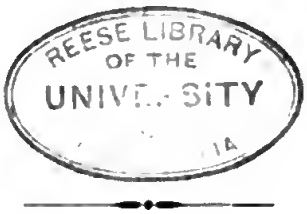
Wachsen, äufserlich und innerlich 861.
Wahrheit 349f., 670, 848; Form derselben 82f., 84, 296; allgemeines Kriterium derselben 83; materielle 85, 816; ist nicht im Gegenstande 350; transscendentale 185; in Ansehung der Folgen 114.
Wahrnehmung 147, 207.
Wahrscheinlichkeit 349.
Wandelbares erleidet keine Veränderung 231.
Wechsel der Erscheinungen 224f.
Wechselwirkung, s. Gemeinschaft.
Weisheit 385.
Welt 446f., 483; hat einen Anfang und Grenzen 454; hat keinen Anfang, keine Grenzen 455; ist weder bedingt noch unbedingt begrenzt 550; moralische 712, 836, 843; intelligible 837; sensible 312; Reihe der Weltbedingungen 388; ob jede Wirkung in derselben entweder aus Natur oder aus Freiheit entspringen müsse 564.
Weltanfang 446.
Weltbaumeister 655.

Weltbegriffe 434, 447, 866, 867.
Welterkenntnis, transscendentale 392, 874.
Weltgrenze 446.
Weltgröfse, Idee derselben 515.
Weltidee, ist zu grofs oder zu klein für den Verstandesbegriff 517.
Weltschöpfer 655.
Welturheber 660.
Weltursache 659.
Wesen aller Wesen 606; denkende 876; Idee des schlechthin notwendigen 516; Existenz desselben 606f.
Wetten 852.
Widerspruch, Satz desselben 190; ist das Prinzip aller analytischen Erkenntnis 191.
Widerstreit 320, s. Antinomie.
Willkür, freie und tierische 830, 562.
Wirklich 266; Beispiel davon 521.
Wirklichkeit der Gegenstände 272, 523; das Schema derselben 184.
Wissen 850.
Wolf Vorr. XXXVI, 884.
Würdigkeit 834.

Z.

Zahl 15, 16, 111, 182, 212.
Zahlformeln 205.
Zeit kann äufserlich nicht angeschaut werden 37; ist eine reine Anschauung 39, 50; metaphysische Erörterung ihres Begriffs 46; transscendentale 47f.; Schlüsse daraus 49; Eigenschaften derselben 50; empirische Realität und transscendentale Idealität derselben 52; existiert in uns 59; besteht aus Zeiten 211; ist eine Quelle synthetischer Erkenntnisse 55; Leibnizens Lehrbegriff davon 323, 331.
Zeitbestimmung 184.
Zeitfolge 50.
Zeitinbegriff 185.
Zeitinhalt 184.
Zeitordnung 184.
Zeitreihe 184.
Zeno 530.
Zergliedern der Begriffe 11—103.

Zucht, Disziplin 738.
Zufällig 486; ohne Notwendiges 517; die Existenz desselben ist ohne Kausalität nicht zu begreifen 289.
Zugleich 49; wenn Dinge es sind 256f.
Zusammenhang, mechanischer, physischer, teleologischer 715; der Erfahrung 279; aller Erscheinungen 282; möglicher Realitäten 211.
Zusammensetzung 201, 322.
Zweck, architektonische Verknüpfung nach demselben 375.
Zweifel, Ursprung desselben 790.
Zwischenempfindungen 210.



Verlag von **Leopold Voss** in **Hamburg.**

Die Wahrscheinlichkeitsrechnung.

Versuch einer Kritik

von

Dr. **Ludwig Goldschmidt,**
mathematischem Revisor der Lebensversicherungsbank für Deutschland zu Gotha.

Preis ℳ 7. —.

Kant und Helmholtz.

Populärwissenschaftliche Studie

von

Dr. phil. **Ludwig Goldschmidt.**

Preis ℳ 5. —.

Engelhard-Reyhersche Hofbuchdruckerei in Gotha.

16 8 3 4 9

YC13632